
Ga
113
238


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Der

Aristotelische Gottesbegriff

mit Beziehung

auf die christliche Gottesidee.

Von

Louis Franz

Prof. Dr. L. F. Götz,

Conrector an der Kreuzschule zu Dresden.

Leipzig,

Verlag von Heinrich Matthes.

1870.

Vorwort.

Das Verlangen, nach den Quellen selbst zu entscheiden, inwieweit der griechische mit dem christlichen Gottesbegriffe verwandt oder in seinen wesentlichen Merkmalen nahezu identisch sei, führte mich schon früher zu einer wiederholten Untersuchung des socratischen und platonischen Gottesbegriffes hin, und das Resultat, welches ich gefunden zu haben glaube, habe ich in dem Osterprogramme der Kreuzschule von 1851 niedergelegt. Später habe ich zu demselben Zwecke mit den betreffenden Schriftwerken und namentlich mit der Metaphysik des Aristoteles mich beschäftigt und die vorliegende Abhandlung über den aristotelischen Gottesbegriff niedergeschrieben, deren ersten Abschnitt über die Principien der Sinnenwelt ich theils in dem Festprogramme der Kreuzschule von 1866, theils in dem diesjährigen Osterprogramme veröffentlicht habe. Ich lasse in Nachstehendem den zweiten Abschnitt über das Princip der ersten Bewegung mit einem erneuerten Abdrucke des vorerwähnten ersten Abschnittes folgen, so dass jetzt das Ganze zu vollständiger Einsicht vorliegt. Je weniger aber ich selbst

in meiner Arbeit etwas mehr, als einen Versuch zur endgiltigen Lösung einer wissenschaftlichen Frage erblicke, um so mehr glaube ich, um eine schonende Aufnahme bitten zu müssen, und hoffe, eine nachsichtsvolle Beurtheilung zu finden.

Dresden, im Mai 1870.

Der Verfasser.

I. Die Principien der Sinnenwelt.

Die gemeinsame Grundlage, auf der alles religiöse Leben der Menschheit beruht, ist der Gottesbegriff, und so lange dieser Gottesbegriff in seiner Totalität d. h. als der eine und absolute Gegensatz zu der sichtbaren und endlichen Welt aufgefasst und behauptet wurde, konnte es auch nur Eine Religionsform und zwar als Erkenntniss und Verehrung nur Eines Gottes geben. Dass in der That diese monotheistische Religionsform die erste und ursprüngliche Religionsform des Menschen gewesen sei, dafür sprechen zuvörderst entscheidende Gründe der Vernunft, nach welchen es dem kindlichen Alter der Menschheit näher liegt, das Weltganze auf Einen Urheber zurückzuführen, als die mannigfaltigen Bestandtheile der Welt von vielen, neben und über einander bestehenden Gewalten abhängig zu machen. Aber auch Lehre und Sage vieler heidnischer Völker, die neben ihren nach und nach geschaffenen Untergöttern immer zugleich auch eine höhere oder höchste Gottheit anerkennen, und selbst die heilige Schrift, die mit ihrem geschichtlichen Inhalte auf die Uranfänge der Menschheit zurückweist, bestätigt mit ihren Zeugnissen[1]), was als das letzte Resultat des eigenen Nachdenkens über den ursprünglichen Character des religiösen Lebens der Menschheit erscheinen muss. Namentlich gehört hieher die mosaische Urkunde. In ihr, dem ältesten Werke menschlicher Schrift und göttlicher Offenbarung, das durch seine Dauer den höheren Ursprung, den wir

---

[1]) Röm. 1, 23.

ihm beimessen, an sich selber beglaubigt hat, tritt uns die ursprünglich monotheistische Religionsform in ihrer vollsten Reinheit und zugleich grössten Erhabenheit entgegen. Erst später [1]), während die Gesammtanschauung der Welt und ihres Lebens als eines einigen und zusammenhängenden Ganzen in eben so viele Theilbegriffe sich spaltete, als man viele, unter sich verschiedene Ordnungen von Wesen und verschiedene Gattungen von Geschöpfen zu unterscheiden vermochte, scheint auch die Einheit des Gottesbegriffes in eine gleiche Zahl von Theilbegriffen zerlegt worden zu sein, und der vielgestaltige Polytheismus der heidnischen Welt schreitet um so rascher in seiner Entwickelung vor, je weiter sich der denkende Menschengeist über Umfang, Inhalt und Mannigfaltigkeit dieser wunderbaren endlichen Welt mit seiner Betrachtung und seiner Erkenntniss ausbreiten lernt. Die logische Verschiedenheit der Begriffe fing an als reale Geschiedenheit der einzelnen Theile im Ganzen zu gelten, und mit dem Wachsthume und Gewinne immer neuer Einzelerkenntnisse aus dem unendlich reichen Gebiete des sichtbaren Lebens erhöhte sich in gleichem Maasse die Zahl der unsichtbaren Wesen und Kräfte, die man gleichsam mit einem immanenten [2]) Sein in die Einzeldinge verlegte, weil man anders die scheinbar selbstständige Regung und Bewegung so vieler Einzelerscheinungen sich nicht erklären konnte. Als man aber an Dem, was man in Geist und Gedanken getrennt hatte, in Leben und Wirklichkeit ein gemeinsames Band der Einheit und Ordnung wiederzuerkennen anfing, gerade deshalb, weil man niemals aufhörte, zu betrachten und zu denken: so wendete man sich wieder

---

[1]) Vergl. Winer, Bibl. Realwörterb. II. Aufl., pag. 14, Anmerk. I. „Ueberhaupt möchte die Vielheit der Numina mehr eine Folge der in der Staatsgemeinschaft ausgebildeten vielfachen Lebensverhältnisse sein.“ In ähnlicher Weise Curtius, Griech. Gesch. S. 43. — — Zeus bezeichnet nur den Himmel, den Aether, die Lichtwohnung des Unsichtbaren — auch erhielt sich lange im Volke die fromme Scheu, das göttliche Wesen unter bestimmten Namen und Kennzeichen zu versinnlichen. Denn ausser dem Altare „des Unbekannten“, welchen Paulus als den lebendigen Gott anerkannt hat, gab es hin und wieder in den Städten Altäre der „reinen“, der „grossen“, der „barmherzigen“ Götter und bei Weitem die meisten griechischen Götternamen sind ursprünglich nur Eigenschaftsnamen der unbekannten Gottheit. — — Es spaltete sich das Gottesbewusstsein zugleich mit der Nationalität. —

[2]) Man denke an die Monaden der Pythagoreer, an die Ideen des Plato etc. Die moderne Welt hilft sich mit Substituirung von Gesetzen oder einem Alles umfassenden Naturgesetze, aber freilich oft ohne Nachfrage, woher das Gesetz·

von dem Besonderen dem Allgemeinen zu[1]) und suchte mit viel schärferer Aufmerksamkeit das Eine statt des Vielen, das Ganze statt des Einzelnen, das Erste und Ursprüngliche statt des Späteren und sichtlich Entstandenen in Gedanken und Wort zu erfassen. Für diesen Entwickelungsgang des menschlichen Geistes zu Wissenschaft und Religion, welche im Leben der Menschheit immer Hand in Hand miteinander daherschreiten, liegen lautredende Thatsachen in der Geschichte der bedeutendsten Culturvölker des Alterthums vor, vornehmlich in der Geschichte der Griechen und Römer. Die Israëliten bleiben hier von aller Berücksichtigung ausgeschlossen, nicht als ob sie zu den Culturvölkern nicht mitzählten, sondern vielmehr, weil sie als Träger der reinsten und ursprünglichen Lebensform aller religiösen Denkweisen die erste und höchste Stelle sich behauptet und als Inhaber der ersten Gottesoffenbarung, soweit sie sich selber treu geblieben sind, in einem scharfen Gegensatze[2]) zu allen heidnischen Völkern sich erhalten haben. Dagegen liefern die Griechen und Römer die verlangten Zeugnisse in reichlichem Masse. In ihren cosmologischen Mythen steht nicht minder, wie in den Sagen anderer Völker, ein Ureines an der Spitze, nicht sowohl von dem denkenden Verstande, als von der Macht der Einbildungskraft an seinen Ort gestellt[3]). Aber schon damit beginnt die oben erwähnte gleichsam zersplitterte Anschauung der Natur und somit auch des Götterlebens einer einheitlichen Auffassungsweise des Weltganzen zu weichen, und je weiter ein geordnetes Denken in diesen Stämmen zur Reife kommt, um so weniger können sie in der früheren Getheiltheit und Zerrissenheit ihrer Vorstellungen die nöthige Befriedigung finden; sie fragen nach einem Urgrunde der Dinge. Das ist nichts Anderes, als ein Fragen nach dem Ureinen, um darin das Viele und Einzelne zu befassen; das ist eine Rückkehr zu der Urform alles religiösen Denkens und Lebens. Bekanntlich ging ein Zeitraum von Jahrhunderten vorüber, ehe das griechische Volk aus seiner nach allen Richtungen hin zerstreuten Aufmerksamkeit und von den Traumgebilden seiner eigenen Einbildungskraft sich so weit

---

[1]) Schwegler zu Met. I, 3, 1. „Weisheit und Wissen ist diess, das Warum eines Dinges angeben können. Das eigentliche Warum eines Dinges ist aber in letzter Instanz sein Begriff etc." — — Das letzte διὰ τί ist der allgemeine Begriff. Anal. post. I, 24.

[2]) Gen. 1, 1. Ex. 20, 3. Jes. 44, 6.

[3]) Orpheus, Hesiod etc. Vergl. Arist. Met. I, 3, 9. I, 8, 8. XII, 6, 9.

losringen lernte, um für die unendliche Mannigfaltigkeit aller Lebensentwickelung einen Allem gemeinsamen Hintergrund zu suchen. Zwar traten die Ionier[1]), die Ersten, welche ein einheitliches Princip für alles Bestehende ahnen und suchen, nicht über den Bereich der sichtbaren Natur hinaus. Das Auge ist noch zu sehr gewöhnt an das Schauen nach Aussen. Die Wunder dieser Aussenwelt wirken noch zu mächtig auf die erstaunten Sinne, als dass sie dem Geiste die nöthige Sammlung zu einer ungetheilten Aufmerksamkeit nach Innen gestattet hätten. Das Leibliche mit seiner sichtbaren Gestalt behält ein leicht erklärliches Uebergewicht für die Betrachtung. Aber es bleibt ein grosses Verdienst, dass sie den ersten Anfang machen, aus der Menge der herrschenden Theilvorstellungen über Welt und Weltgestaltung zu dem Begriffe einer Allem gemeinsamen Grundlage zu gelangen, obschon sie dieses Einheitliche und zugleich Erste und Ursprüngliche innerhalb der sichtbaren Welt selbst zu finden meinen. Das Stoffliche selbst, in möglichst strenger Abstraction erfasst, soweit es ihnen nur das noch geringe Mass ihrer naturwissenschaftlichen Kenntnisse erlaubte, muss ihnen zur erklärenden Grundlage aller Stoffbildungen und der vielgestaltigen Naturerscheinungen dienen. Bald ist es das Wasser, bald ist es die Luft, bald ist es das Feuer, bald ein Etwas, aus dem einen und dem anderen Stoffe Gemischtes oder ihm nur Aehnliches und Unbestimmbares[2]), das sie als Erstes und Allgemeines bezeichnen, und es characterisirt deutlich genug ihre Befangenheit in der sinnlichen Anschauung, dass Aristoteles die Frage aufwirft[3]), warum sie nicht gleich die Erde selbst, wie Hesiod es gethan, als das Erste und Ursprüngliche gesetzt hätten, und nur darum es erklärlich findet, weil sie eben die Erde für ein Zusammengesetztes hielten[4]), das als solches zu seiner Erklärung die Annahme eines Anderen d. h. eines Einfachen bedurfte. Er selbst aber, Aristoteles, lässt Denjenigen, die das Feuer

---

[1]) Ritter, Gesch. d. Philos. I, 210 etc.

[2]) Met. I, 8, 19 — *τὸ ἀόριϛον*. — Met. XII, 2, 5. Ferner Met. XI, 10, 14 — *τὸ ἄπειρον* —; vergl. Met. I, 7, 3 — *πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον*.

[3]) Met. I. 8, 8 — *καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὥϛπερ, οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναί φασι γῆν* —.

[4]) Met. I, 8, 6 — *οὐθεὶς γοῦν τῶν ὕϛερον ἠξίωσε καὶ ἓν λεγόντων γῆν εἶναι ϛοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν* —.

als den feinsten unter den Körpern zum Principe gemacht haben, die meiste Billigung zu Theil werden [1]).

Denselben Maassstab der Beurtheilung hat man auf Anaxagoras anzuwenden, um den gewaltigen Aufschwung [2]) zu würdigen, den er dem denkenden Geiste seines Volkes gegeben hat in der Annahme eines geistigen, Alles ordnenden und Alles durchdringenden nicht materiellen Principes. Unverkennbar steht auch Anaxagoras unter dem Einflusse der sinnlichen Betrachtungsweise aller Dinge, die seinem Zeitalter noch eigen war. Bei ihm ist es der anthropologische Standpunkt, der für ihn massgebend wird zur Feststellung seiner cosmologischen Ansichten. Den Dualismus des Menschenwesens, den er erkennt, trägt er auf das Weltall über, das er nach Inhalt und Form zu erfassen sucht. Er setzt als das Erste ein gemischtes chaotisches Princip; das ist der Inhalt. Daneben setzt er den *νοῦς* als ordnende Gewalt; das ist die Form (Met. I, 8, 15). Die Welt ist Stoff und ist Geist, beides gleich ewig. Die blosse Analogie des Menschenwesens gilt ihm als evidente Gewissheit für die Natur des Weltganzen. Aber so wenig er auch deshalb dem Tadel der schon nächstfolgenden Zeit [bei Socrates [3]) u. Aristoteles [4])] entgehen konnte, so bleibt ihm doch das unbestreitbare Verdienst, die enge Schranke einer bloss sinnlichen Anschauung so weit gebrochen zu haben, um der Anerkennung eines geistigen Elementes eine unabweisbare Geltung zu verschaffen. Damit, dass er ein gedankliches und zugleich einheitliches Leben durch die Welt hin ausgebreitet und, wenn auch nicht über dieselbe erhoben, doch wenigstens ihr beigeordnet hat, hat er nicht nur ein neues, sondern auch ein weit ergiebigeres Feld dem weiteren Nachdenken eröffnet, und es wird von seinen nächsten Nachfolgern unverkennbar nach seinem Vorgange, wiewohl nach verschiedener Richtung hin angebaut. Auch Aristoteles, obschon er wiederholt den Anaxagoras tadelt, findet doch bereits in dem *νοῦς* des Anaxagoras einen Hinweis auf das Princip der ersten Bewegung (*τὸ πρῶτον κινοῦν* — Met. XII, 6, 14). Während die Pythagoreer jenes geistige Element des Anaxagoras in unendlich kleine und zahl-

---

[1]) Met. I, 8, 5.

[2]) Met. I, 3, 23 — „Er (Anaxagoras) musste wie ein Bewusster erscheinen im Vergleich mit den bedachtlos redenden Früheren.“ —

[3]) Xenoph. Memor. IV, 7, 6 etc.

[4]) Met. I, 4, 7. I, 8, 15 etc. IV, 4, 37. IV, 7, 14.

lose Theilbegriffe zerlegen und aus dem Ureinen, das sie mit einem anderen Namen Monas benennen, ihre Dyas und deren zahllose Monaden herleiten, um jeder Einzelerscheinung einen wesenheitlichen und einen bleibenden Inhalt zu geben, halten die Eleaten das Ganze und Allgemeine in seiner Einheit fest und finden in dem Begriffe des einfachen Seins das Erste und Allgemeine und zugleich auch das Ewige und Göttliche. Sie erheben das Product ihres eigenen Denkens, den Abstractbegriff des reinen und einfachen Seins, zur realen Grundlage der gesammten Erscheinungswelt, und so wenig sie auch damit, dass sie einem logischen Begriffe ohne Weiteres reale Existenz beilegen, zu einer befriedigenden Lösung der Frage über den Urgrund und Ursprung aller Dinge beigetragen, vielmehr den Vorwurf verdient haben, dass sie doch immer gezwungen blieben, der mannigfaltigen und vielgestaltigen Erscheinungswelt zu folgen[1]), welcher sie als dem Vielen nur eine Geltung in der trüglichen Sinnenwahrnehmung einräumen wollten: so schliesst sich doch die eleatische Schule in sofern würdig an ihre Vorgänger an, dass sie ein einheitliches Princip als ersten und alleinigen Urgrund aller Dinge unwandelbar festhält[2]). Der Vorwurf aber (Met. I, 5, 24), dass Parmenides zwei Principien, das Warme und das Kalte, angenommen habe, betrifft nicht sowohl seine speculative Philosophie, als seine empirische Naturwissenschaft. Wir übergehen die Lehrsätze des Heraclit[3]), die ohnehin noch weiterer Aufklärung bedürfen, um ein endgiltiges Urtheil über sie zu gewinnen. Eben so wenig können die Atomistiker für unseren Zweck in Frage kommen, da sie eher dem Begriffe eines getheilten, als eines einheitlichen Principes der Dinge das Wort zu reden scheinen. Aber sowohl Jener, Heraclit, als auch Diese, die Atomistiker, lassen bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten das Streben nicht verkennen, etwas Gleichartiges, Allgemeines und Ureines aufzusuchen, um daraus den Bestand des Mannigfaltigen zu erklären. Bei Heraclit bildet der ewige Fluss (ῥοή) aller Erscheinungen und das zu Grunde liegende Feuer, bei den Atomistikern aber die Gesammtheit aller Atome den Begriff des Ureinen, aus dem Alles entstanden ist und noch ent-

---

1) Met. I, 5, 24.

2) Met. I, 5, 23.

3) Ueber das Princip des Werdens, von welchem die Schule des Heraclit ausging, vergleiche man Met. IV, 3, 14. IV, 5, 1—5.

steht. Wenn dennoch ihre Bestrebungen nicht grösserer Beachtung werth schienen, so geschieht es, weil sie bei ihren Untersuchungen, anstatt auf der Bahn des Anaxagoras vorwärts zu schreiten, mit den Ioniern in den engeren Kreis des rein materiellen Daseins zurückkehrten. Die Sophisten endlich, oft streng genug beurtheilt, sind doch auch mehrfach in ihrer Bedeutung für die Entwickelung der speculativen Wissenschaft anerkannt worden; denn haben sie derselben mit ihrer immer negativen Kritik auch keinen positiven Gewinn zu verschaffen vermocht, so dachten sie doch hell und klar genug, um das Unzulängliche aller bisherigen Leistungen auf dem genannten Gebiete in sein volles Licht zu stellen. Man kann sie als die Vorkämpfer einer neuen Zeit betrachten [1]).

Diese neue Zeit wird von Socrates und seiner Nachfolgerschaft ins Leben gerufen. Im Gegensatze zu der ionischen Schule und den ihr verwandten Richtungen greift Socrates nicht nach Aussen, sondern nach Innen, um zunächst einen allgemein giltigen und absolut gewissen Ausgangspunct für sein Denken und Erkennen zu gewinnen. Hatten die Sophisten den Menschen und zwar den ganzen Menschen mit sammt seiner trüglichen Sinnenerkenntniss zum Masse aller Dinge erhoben [2]), so findet Socrates vorzugsweise in dem geistigen Leben und zwar in dem inneren und überall gleichen Sittengesetze der menschlichen Vernunft den sicheren Standort, von dem aus er sein weiteres Nachdenken über die Welt und über die Gottheit als den Urgrund der bestehenden Ordnung der Dinge mit staunenerregender Klarheit verfolgt. In den Gesetzen der eigenen Vernunft erkennt er die Gesetze und Sprüche der Gottheit [3]). Um dieser unwandelbaren Gesetze willen spricht er der menschlichen Vernunft ein metaphysisches Theilhaben [4]) an der allgemeinen göttlichen Vernunft zu, die Alles umfasst und Alles geordnet hat, und lehnt er auch einerseits jede weitere Untersuchung über das Wesen der Gottheit ab [5]) und bleibt er andererseits mehr oder weniger innerhalb einer pantheistischen Weltanschauung befangen, so hat er doch mit der Anerkennung seines eigenen gottverwandten Wesens, mit der

---

[1]) Zu diesem Urtheile über die Sophisten vergl. man Grote, Gesch. Griechenlands S. 584 etc.

[2]) Met. XI, 6, 1.

[3]) Xenoph. Memor. I, 4, 16.

[4]) Xenoph. Memor. IV, 3, 14.

[5]) Xenoph. Memor. I, 1, 13. IV, 7, 6.

Annahme einer höchsten allgemeinen Vernunft, mit der Unterscheidung der unsichtbaren Götter und ihrer Werke und mit der bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung von einer unmittelbaren Gemeinschaft des Menschen mit Gott ein unvergängliches Verdienst sich darin erworben, dass er nicht nur ein geistiges Element, wie der weltordnende *νοῦς* des Anaxagoras neben dem chaotischen Urstoffe es war, sondern mit Anaxagoras eine einige, Alles umfassende und Alles ordnende Gewalt in und mit der sichtbaren Welt anerkennt, die ihm zugleich als Urheberin und Wächterin eines Sitten- und Weltgesetzes gilt, dessen Weiterbeachtung nicht nur den Fortschritt der Wissenschaft, sondern vor Allen die sittliche Veredlung der Menschheit fördern musste. Socrates bei seiner vorherrschend practischen Richtung geht über den Kreis der erwähnten Behauptungen nicht hinaus[1]). Die oft ihm zugesprochene Idee einer Weltschöpfung lässt sich aus den Schriftquellen über seine Lehre nicht nachweisen, vielmehr stellt er sich zufrieden bei der ihm unmittelbar gewissen Ueberzeugung, dass, wie der Leib von der Seele[2]), so auch die Welt von der Gottheit zusammengehalten und regiert werde. Dagegen schreitet Plato, mit Hintansetzung des practischen Elementes, auf der von Socrates bezeichneten, aber nicht weiter verfolgten Bahn des speculativen Denkens mit grösserer Beharrlichkeit vorwärts und sucht, wie sein Lehrer und Vorgänger, von dem unmittelbar gewissen Inhalte der eigenen Vernunft zur Erkenntniss des Ureinen und Allgemeinen, des Unbedingten und Ersten, des Ewigen und Göttlichen emporzudringen. Darin bricht auch er mit der Vergangenheit der ionischen Schule und bekennt sich zu dem neuen Geiste der socratischen Denkweise, dass er von der Innenwelt aus zur Erkenntniss der Aussenwelt zu gelangen sucht. Bei seiner vorherrschend speculativen Richtung dient ihm zwar nicht das Gesetz der practischen Vernunft, wie dem Socrates, sondern der Kern und Mittelpunct des Verstandeslebens, nehmlich die richtige Meinung, wie er es nennt[3]), zum Ausgangspuncte seines wissenschaftlichen Denkens. Die richtige Meinung gilt ihm als ein göttliches Geschenk und als Grund und Quelle zu Erwerb und Besitz der allein wahren Wissenschaft

[1]) Met. I, 6, 3. „Socrates habe sich, sagt Aristoteles a. g. O., nur mit dem Sittlichen und zwar nicht mit der gesammten Natur beschäftigt, im Sittlichen aber habe er das Allgemeine aufgesucht.“

[2]) Xenoph. Memor. I, 4, 8; insbes. § 17.

[3]) Meno 97, B. Conv. 202, A.

— der Wissenschaft von dem allein wahrhaft Seienden und Absoluten, dem Ewigen und Göttlichen. Diese Wissenschaft hat und behält an dem Menschen immer nur einen unvollkommenen Character [1]). Sie heisst daher nur Liebe zur Wissenschaft (Philosophie) und ist nicht selbst die göttliche Wissenschaft; denn das wahrhaft Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*), das sie zum Gegenstande hat, ist eben nur Gott, und Gott auch nur erkennt es vollkommen und unmittelbar; aber es führt diese Wissenschaft doch wenigstens annähernd hin zur Erkenntniss des Göttlichen. Wie aber Plato in seinem Gottesbegriffe als dem allein wahrhaft Seienden und zugleich wahrhaft Wissenden die Identität des Idealen und Realen feststellt und somit auch er den Begriff eines Ersten, Einen und Allgemeinen zu gewinnen sucht; wie er das Andere ausser Gott zu einem bloss relativen Sein herabsetzt und wiederum die reale Geltung der sinnlichen Erscheinungswelt durch die willkürliche Annahme seiner Ideen, die er dem Wesen der Gottheit entlehnt, zu halten und zu begründen sucht, um für Dasein und Ordnung der gesammten Sinnenwelt eine Erklärung zu finden: das haben wir früher in einer besonderen Abhandlung nachzuweisen versucht [2]). Hier konnte es zunächst nur darauf ankommen, das Gemeinsame in den Bestrebungen aller griechischen Philosophenschulen sowohl aus dem ionischen, als dem socratischen Zeitalter her nachzuweisen, um damit einen sicheren Maassstab zu finden zu einer gerechten Würdigung der aristotelischen Lehrsätze über das Erste und Ursprüngliche, über das Eine und Allgemeine, über das Ewige und Göttliche. Es schien um so unerlässlicher, vor der Darstellung des aristotelischen Lehrbegriffes von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt bis auf die Naturphilosophie der Ionier zurückzugehen und aus der Geistesphilosophie der Socratiker wenigstens die betreffenden Hauptlehrsätze wiederholt anzuführen, je weniger Aristoteles, obschon mit durch und durch socratischem Geiste und Wesen, weder die eine noch die andere Richtung ausschliesslich festhält, vielmehr mit seinem universellen Denken und Wissen das Beste von beiden, von den Ioniern und von den Socratikern, zu einem Ganzen zu einigen und daraus ein völlig neues, möglichst haltbares System zu gestalten strebt. Wir haben, wie Aristoteles selbst

---

[1]) Sie verhält sich zur wahren Wissenschaft wie ein Schatten zur Wahrheit (Meno 100, A).

[2]) Programm der Kreuzschule, 1851.

in seiner Zeit die älteren und neueren Philosophen unterscheidet[1]), geflissentlich öfter nur jene Doppeltheilung sämmtlicher Philosophen aus der voraristotelischen Periode in Anwendung gebracht, eines Theils, um einen festeren Gesichtspunct für unsere Darstellung des aristotelischen Gottesbegriffes zu gewinnen, anderen Theils, weil in der That die Ionier und ihre nächststehenden Nachfolger von Socrates und seinen Anhängern sich darin wesentlich unterscheiden, dass jene von Aussen nach Innen, diese von Innen nach Aussen den Gang ihrer Untersuchungen antreten. Doch während der Gang des wissenschaftlichen Verfahrens bei den Ioniern und bei den Socratikern thatsächlich verschieden ist, bleibt das Ziel immer ein und dasselbe. Auch Aristoteles, der die Mängel und Vorzüge beider Methoden mit scharfem Auge erkennt, wendet weder von der Betrachtung des Weltganzen (von der ionischen Schule), noch von der Untersuchung des reinen Vernunftgehaltes (von Socrates und Plato) sich völlig ab; aber er geht einen anderen und darin selbstständigen Gang, dass er seine Untersuchung bei der Einzelerscheinung in der gegebenen Sinnenwelt anhebt, um von da aus zu einer wissenschaftlichen Erkenntniss des Leiblichen und Geistigen (des Realen und Idealen) im Weltganzen zu gelangen.

Es kann nicht in unserer Absicht liegen, für vorliegenden Zweck das System des Aristoteles nach allen Seiten hin in Betracht zu ziehen, sondern wir werden uns auf einen Nachweis von Dem beschränken, was mit der Darstellung des aristotelischen Gottesbegriffes in einem unverkennbaren Zusammenhange steht. Wir halten uns deshalb vorzugsweise an die Hauptquelle über den betreffenden Gegenstand — an die Metaphysik des Aristoteles, und ohne darüber zu rechten, in wieweit sie als sein eigenes Werk zu betrachten sei, so findet sich doch in ihr der vollkommenste Ausdruck seiner theologischen Lehrsätze, wie ja auch die Metaphysik des Aristoteles geradezu selbst als Theologie bezeichnet wird.[2])

In dieser seiner Theologie oder, wie dieselbe auch anderwärts genannt wird, in seiner ersten, d. h. die höchsten und letzten Gründe und Ursachen alles Denkens und Lebens umfassenden Philosophie geht Aristoteles von dem Menschen aus, als dem Träger und In-

---

[1]) Met. XII, 1, 5.

[2]) Met. VI, 1, 19. — *ὥςε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσφίαι θεωρητικαὶ, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογική.*

haber alles wissenschaftlichen Denkens.[1]) Aber schon hier tritt der empirische Standpunct offen vor Augen, den Aristoteles bei seiner Betrachtung über die eigenthümlichen und ursprünglichen Merkmale des Menschenwesens und insbesondere des Menschengeistes einnimmt. Während Socrates und Plato von unmittelbar gegebenen Thatsachen des Bewusstseins ausgehen und der eine die eigene Vernunft als ein Theilwesen der Gottheit, der andere die richtige Meinung als Grundlage alles Wissens und namentlich den Besitz der Ideen als das Erbtheil aus einem vorweltlichen Dasein betrachtet, so fasst Aristoteles den Menschen zunächst nur nach seinem äusseren geschichtlichen Dasein auf, und das Characteristische und Ursprüngliche, das er an ihm findet, ist weder ein unmittelbares Sichselbstwissen, noch ein gegebenes Gottesbewusstsein, sondern eben nur ein dem Menschen von Natur inwohnender Trieb zum Wissen. Wie er, um ein völlig unbefangenes Urtheil für die scharfsinnigsten und ausgedehntesten Untersuchungen sich zu währen, die Meinung auch nicht Eines seiner Vorgänger über Ursprung, Beschaffenheit und Zweck dieses sichtbaren Weltganzen sich aufdringen lässt, sondern wieder von Neuem und von Vorn herein seine Betrachtung anfängt und deshalb vorläufig die Natur weder für ein Werk der Götter, noch für ein Werk des Zufalles, sondern einfach für den Inbegriff alles Bestehenden [2]) erklärt: so sieht er consequenter Weise auch in dem Menschen nur eine Einzelerscheinung unter der Menge der übrig lebendigen Wesen.[3]) Demgemäss richtet sich seine erste Aufmerksamkeit auf die gegebenen, gleichsam historisch beglaubigten Lebensäusserungen des menschlichen Geistes. Diese Lebensäusserungen finden ihr nächststehendes Organ in dem Auge, und in dieser Lust und Liebe (ἀγάπησις) zum Sehen, die da ist im Menschen auch ohne ein practisches Bedürfniss, liegt eines Theils der thatsächliche Beweis für den erwähnten angebornen Wissenstrieb, anderen Theils der erste und thatsächliche Anfang zur Erkenntniss der Dinge.[4]) Mit dem Auge

---

[1]) Met. I, 1. 6.

[2]) Met. V, 4, 10. „Alles Reelle überhaupt wird Natur genannt."

[3]) Ritter, Gesch. der Philos. III, Pag. 264. „Offenbar ist, dass Aristoteles die ganze Natur als ein Lebendiges sich denkt, indem auch die einfachen Körper und die scheinbar unbelebten Elemente ihm nur wie organische Theile der Erde erscheinen."

[4]) Wenn späterhin Aristoteles (Met. I, 2, 15) die Verwunderung als Anfang des Philosophirens bezeichnet, so führt er nur weiter aus, was er vor-

unterscheiden wir die Dinge und machen Wahrnehmungen. Aus der Wahrnehmung erzeugt sich die Erinnerung, aus Bildern und Erinnerungen aber erzeugt sich die Erfahrung, wiefern die Gesammterinnerungen an eine und dieselbe Thatsache eben einer einzigen Erfahrung gleichgelten. [1]) In Betreff der sinnlichen Wahrnehmung und der Erinnerung, die in gewissem Sinne bis zur Verständigkeit (*φρόνησις*) d. h. bis zur Fähigkeit sich erhebt, das Nützliche und Schädliche zu unterscheiden, [2]) stehen die Thiere, wenigstens ein Theil derselben, mit dem Menschen auf einerlei Stufe ihrer natürlichen Befähigung. Das ist der Mensch mit seinem sinnlichen Leben. Aber der Mensch, der aus vielen und mehreren erfahrungsmässigen Wahrnehmungen einen einzigen allgemeinen Satz in Bezug auf Gleichartiges abzuleiten vermag, erhebt sich weit höher, als die Thiewelt. [3]) Er lernt durch die Erfahrung, welche nach ihrer Genesis, nehmlich als das Product mehrfacher Erinnerungen an gleichartige Thatsachen, bei Aristoteles (Met. I., 1, 7) in dem Menschen schon zur theoretischen Vernunftthätigkeit emporsteigt (Schwegler zu Met. I., 1, 7), die Kenntniss des Allgemeinen sich erwerben; denn aus der Erfahrung in genannter Weise und in genanntem Sinne gewinnt der Mensch Wissenschaft und Theorie. [4]) Diese theoretische Erkenntniss, wie Aristoteles sie nennt, im Gegensatze zur Einzelanschauung oder, wie wir auch sagen können, der Inhalt dieser abstracten Allgemeinbegriffe, welche wir durch Wahrnehmung und Erfahrung gewinnen, erstreckt sich nicht nur auf das wahrhaft Seiende und auf die allgemeinen Eigenschaften des Seienden, sondern auch auf die immer wiederkehrenden und darum immer gleichen Bedingungen des Geschehenden. Somit erreichen wir mit dem Besitze eines Allgemeinbegriffes von den Einzelgegenständen auch eine Erkenntniss der Ursachen, indem wir durch die Wahrnehmung, durch Wiederholung derselben und durch die daraus entnommene Abstraction einsehen

---

her ausgesprochen hat; denn die Verwunderung ist eben eine Wirkung des Sehens und Schauens.

Uebrigens erklärt sich Plato in ähnlicher Weise Theaet. 155. D.

[1]) Met. I, 1, 7.

[2]) Schwegler zu Met. I, 1, 5.

[3]) Met. I, 1, 6 — *τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος (ζῇ) καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς* —

[4]) Met. I, 1, 8.

lernen nicht bloss, dass Etwas ist, sondern auch, warum Etwas ist. [1]) Darin erhebt sich die Menschenwelt über die Thierwelt, welche bloss das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung hat (Met. I, 1, 4), der Theoretiker über den blossen Empiriker und das wissenschaftliche Wissen über die ersten Anfänge desselben — über die blosse Wahrnehmung, über die Erinnerung und auch über die Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, soweit dieselbe nur Kenntniss des Einzelnen ist (Met. I, 1, 12). Wenn schon in Dem, was wir bis jetzt angeführt haben, die Bestätigung für unsere Behauptung liegt, dass nehmlich Aristoteles, um die Anfänge des wissenschaftlichen Wissens in und ausser dem Menschen her nachzuweisen, einen mittleren Pfad verfolgt, der immer in gleich nächster Nähe und in gleich weiter Entfernung zwischen der ionisch-empirischen und der platonisch-speculativen Denkweise hinläuft: so stellt sich dieser vermittelnde Character der aristotelischen Methode, die das Einzelne und das Allgemeine mit einem gleichen Masse von Aufmerksamkeit verfolgt, noch viel augenfälliger heraus, sofern wir zugleich seine Erklärungen hören über das obenerwähnte, ausschliesslich menschliche Vermögen, aus vielen und mehreren erfahrungsmässigen Wahrnehmungen einen allgemeinen Satz in Bezug auf Gleichartiges abzuleiten.

Wir werden zu diesen der Metaphysik entnommenen Worten die nöthige Erläuterung aus einigen Stellen seiner anderweitigen Schriften am Deutlichsten gewähren können. Wohl geht Aristoteles nicht so weit, um, wie Plato es gethan, dem menschlichen Geiste noch vor allem Denken gleichsam einen realen Inhalt des Wahren und den Besitz ursprünglich göttlicher Ideen beizumessen, die nur der Erinnerung bedürften beim Anschauen des Sinnlichen, um wiederaufzuwachen; aber dagegen erkennt auch er mit Socrates [2]) eine

---

[1]) Met. I, 15. „Der Empiriker weiss nur das Was, aber nicht das Warum."

[2]) Met. XIII, 4, 6. „Socrates suchte bei seinen Begriffsbestimmungen richtiger Weise das Was auf. Er versuchte Vernunftschlüsse zu bilden. Das Princip der Vernunftschlüsse aber ist das Was." Ibid. § 8. „Zweierlei kann man dem Socrates mit Recht zuschreiben, die Induction und die Definition, welche beide auf das Princip der Wissenschaft sich beziehen." Desgl. § 9. „Socrates machte das Allgemeine und die Definitionen nicht zu besonderen Wesen, die Platoniker dagegen thaten dies und nannten diese Art von Wesen Ideen."

höhere Kraft und ein ursprüngliches Gesetz wenigstens des formalen Denkens dem Menschen zu und nimmt ein Vernunftleben an, das eines Theils in und mit dem Menschenwesen (als leidender Verstand) sich bildet, anderen Theils erst von Aussen her und zwar in den schon reiferen Menschen (als thätiger Verstand) eintritt. Ich meine das höhere Denkvermögen — den *νοῦς*, wie er es nennt. Dieses höhere, dem Menschen nur eigenthümliche Vermögen ist das Vermögen, Begriffe zu bilden und auf dem Wege der Induction zur Erkenntniss des Allgemeinen d. h. des Seienden an sich oder des Göttlichen zu gelangen. In dieser Annahme zeigt sich unverkennbar eine Verwandtschaft des aristotelischen Systems mit der socratischen Denkweise. Für Beide, für Socrates und Aristoteles, liegt die vornehmste Quelle der wahren Erkenntniss in einer möglichst reinen Begriffsbestimmung. Aber während Socrates in der gottverwandten Vernunft [1]) und Plato in den ursprünglich göttlichen Ideen die Principien des Wahren schon zu besitzen behauptet, will Aristoteles die Erkenntniss des wahrhaft Seienden und das Wissen vom Allgemeinen durch zwei Factoren von fast gleicher Bedeutung — durch die sinnliche Wahrnehmung und durch das Denkvermögen (*νοῦς*, erst vermittelt und gefunden wissen; denn das Allgemeine ist nur gewissermassen in der Seele [2]) und tritt erst unter Mitwirkung der Sinnesthätigkeit in das menschliche Bewusstsein. In wieweit der erste dieser Factoren, die sinnliche Wahrnehmung, zur Vorbedingung alles menschlichen Erkennens wird, stellt sich aus dem Vorhergehenden zur Genüge heraus. Was aber das Wesen des *νοῦς* betrifft, so befasst dieser *νοῦς* keineswegs den Gesammtbegriff und Gesammtinhalt der Menschenseele dergestalt in sich, wie Vernunft, Seele [3]) oder Geist im Menschen bei Socrates nur ein einiges

---

Das Allgemeine in den genannten Stellen als Object der Verstandeserkenntniss bedeutet Dasjenige, was dem Einzelnen gemeinsam ist (Met. III, 4, 12). Dagegen in einem anderen und zwar metaphysischen Sinne als Begriff und Wesen alles Bestehenden bedeutet es das wahrhaft Seiende und Göttliche d. h. die Alles erfüllende und durchdringende Bewegkraft, wovon noch später die Rede sein wird. Vergl. Brandis 457 u. 475.

[1]) Xenoph. Memor. IV, 3, 14. *Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θεοῦ μετέχει.* —

[2]) De an. II, 5. *ταῦτα δὲ* (sc. *τὰ καθόλου*) *ἐν αὐτῇ πώς ἐςι τῇ ψυχῇ.* —

[3]) Aristoteles fasst den Begriff der Seele bald in weiterer, bald in engerer Bedeutung auf und redet sogar in seiner eigenthümlichen Ausdrucksweise

und zwar gottverwandtes Wesen ausmacht und bei Plato, obschon mit genauerer Unterscheidung eines höheren und niederen Seelen-

---

von eben so vielen und verschiedenen Seelen an einem und demselben beseelten Wesen, als er verschiedenartige Kräfte und Thätigkeiten der Seele an irgend einem Wesen wahrnimmt.

In ihrer allgemeinsten Bedeutung steht die Seele dem Principe der Bewegung gleich, welches der ganzen Natur immanent ist (De coel. I, 2), und wiefern auch die elementarischen Stoffe, wie z. B. die Erde und das Feuer an und für sich und in sich (καθ᾽ αὑτὰ καὶ ἐν αὑτοῖς — Met. IX, 8, 36) Bewegung haben, kann auch den elementarischen Stoffen oder den unorganischen Wesen ein Seelenleben zuerkannt werden. Es sagt daher Aristoteles, Alles sei gewissermassen von Seele erfüllt (De gen. anim. III, 11), und bezeichnet anderwärts (Eth. Eud. II, 8) diese Bewegkraft in den unorganischen Wesen noch näher als einen Trieb (ὁρμή) in der Materie, der jener regellosen Bewegung gleichkommt, von welcher noch später die Rede sein wird. Da aber das Warme (De part. an. II, 7. Ritter, 271 etc. Biese, Philos. des Arist. II, 66 etc. Desgl. II, 84 etc.) dem Aristoteles am Allermeisten als Grundbestandtheil alles Elementarischen gilt, so bezeichnet er die Alles durchdringende und erfüllende Wärme oder das Warme als die materielle Grundlage, in welcher das Seelenleben oder die Bewegkraft des Elementarischen wirksam wird, und redet deshalb von einer psychischen Wärme, durch welche Alles belebt sei (De gen. anim. III, 11 — ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν ὥςτε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη —). Allein soweit dieses Seelenleben in seiner allgemeinsten Bedeutung die Natur durchdringt, ist es ein seiner Selbst unbewusstes Leben oder ein Trieb (ὁρμή). Unter diesem Gesichtspuncte erscheint dem Aristoteles die Natur nicht göttlich, sondern nur dämonisch (Phys. II, 8. De div. per somn. 2 — ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ᾽ οὐ θεία —), und es tritt dieser Bewegungstrieb der unorganischen Wesen (oder der Materie an sich) in einen Gegensatz zu der ewigen Urform, in welchem die Materie niemals ganz überwältigt wird (De gen. an. IV, 4).

In einer engeren Bedeutung dagegen ist die Seele das Princip der Einheit in allen concreten Sinnenwesen. (Vergl. Ritter, 282 etc.) In diesem Sinne ist sie die Form und zwar die „übersinnliche Form“ (Ritter, 286), welche die materiellen Bestandtheile des Körpers zu einem Ganzen gestaltet und zusammenhält, und erscheint als ein selbstständiges Etwas, nehmlich als die „innerlich wirksame Kraft“ (Ritter, 284) in jedem concreten Einzelwesen. Nach der Sprache des Aristoteles heisst sie in diesem engeren Sinne die erste Entelechie (Grundwesen und Urform) eines organischen Körpers (De an. II, 1. Met. VII, 16, 3) und ist nicht bloss Grund und Ursache des Körpers, sondern auch Ziel und Zweck alles organischen Lebens; denn sie bildet sich selbst den Leib, in dem und durch den sie sich bewegt (De an. II, 4. Met. VII, 11, 17), und ihr Zweck ist die eigene Selbstentwickelung mittelst eines selbstgebildeten Körperlebens. Wenn man daher sagen kann, die Seele sei Etwas des Körpers und Etwas in der Grösse (Ritter, 283.

lebens, als ein aus Gott hervorgegangenes, vorweltliches und unsterbliches, aber als ein in den Menschen eingetretenes, selbstständiges Wesen bezeichnet wird. Vielmehr verwebt sich die Wesensgemein-

---

Biese, II, 208), so ist sie doch nicht selbst ein Körper, sondern nur die Formbestimmung des Körpers, noch ist sie selbst eine ausgedehnte Grösse, sondern die (immaterielle) untheilbare Einheit für das Ausgedehnte und Räumliche d. h. für den Körper. Eben so wenig kann sie als Etwas definirt werden, was sich selbst bewege, sondern nur beziehungsweise oder nebenbei (*κατὰ συμβεβηκός* — De an. I, 3. III, 4) kommt ihr Bewegung zu; denn sie bewegt nicht sich, sondern den Körper, zu welchem sie etwa sich verhält, wie die Sehkraft zu dem Auge des Leibes (De an. II, 8). Auch „ist sie nicht das Feuer, wie auch die Säge oder die Axt nicht der Zimmermann ist,“ sondern die Wärme und zwar jene ätherische Lebenswärme, von der Alles durchdrungen wird. (Siehe das Obenerwähnte über die *θερμότης ψυχική*; desgl. Biese, II, 349.) Nach Alledem ist die Seele auch als erste Entelechie eines organischen Körpers engverwandt mit der Bewegung oder dem Seelenleben der unorganischen Naturgebilde, denn sie leitet ihr Wesen und ihren Ursprung aus derselben Quelle — aus der ersten Bewegung ab; aber darin zeigt sich das Seelenleben des Organischen von dem Seelenleben des Unorganischen verschieden, dass es in dem Organischen als ein besonderes und selbstständiges Etwas erscheint, von welchem die Gestaltung der organischen Einzelwesen ausgeht und abhängt.

Auf diesen allgemeinen Grundlagen und nach seiner Gewohnheit, von dem Niederen zu dem Höheren aufzusteigen, stellt endlich Aristoteles noch weitere Untersuchungen hin, welche jedoch nur die verschiedenen Abstufungen im Seelenleben der Pflanzen, der Thiere und der Menschen betreffen.

Den Uebergang von dem Seelenleben des Unorganischen auf das nächststehende organische Leben der Pflanzen bildet die Thierpflanze. In den Pflanzen aber als den zu unterst stehenden beseelten Einzelwesen, in welchen die Seele als erste Entelechie sich zeigt, erscheint die Seele nur als ernährende Seele; in den Thieren dagegen nicht bloss als ernährende, sondern zugleich als empfindende und örtlich bewegende Seele, etwa wie in den Kinderseelen der Menschen (Hist. anim. VIII; Ritter, 225, 268); in dem Menschen endlich ist sie alles zugleich — ernährende, empfindende und denkende Seele. Hier erscheint sie als Spitze und Vollendung des irdischen Seelenlebens.

Dass aber die menschliche Seele auch in dieser engeren Auffassung (als Entelechie) noch immer nicht die thatsächlich denkende, sondern nur die denkfähige Seele bezeichnet; das geht aus unseren Bemerkungen über das Eintreten des *νοῦς* in den Menschen hervor. Soll nämlich die Seele zu thatsächlichem Denken und von der sinnlichen Wahrnehmung zur Erkenntniss des Allgemeinen gelangen, so muss eben der thätige oder göttliche *νοῦς* die dem Menschen zugehörige denkfähige Seele zum Denken bewegen. Erst jetzt beginnt das Leben und Wirken der vernünftigen Seele im Menschen.

schaft des menschlichen Geistes mit der Gottheit bei Aristoteles in der Weise, dass er den νοῦς selbst (die denkende Seele in zwei wesentlich verschiedene Theile zerlegt, von denen nur der eine in unmittelbarer Verbindung mit der Gottheit steht. [1])

Wie nehmlich Aristoteles, gerade wie Plato, im Allgemeinen zwischen der unvernünftigen (thierischen) und vernünftigen (menschlichen) Seele (ψυχὴ ἄλογος und ψυχὴ λογική unterscheidet [2]), so unterscheidet er im Besonderen wieder zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstande (De an. III, 5, νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός). Jener, der leidende Verstand, ist Nichts weiter, als das (allerdings auch ausschliesslich nur menschliche) Vermögen, zum Denken bewegt zu werden, aber noch keineswegs das Denken und Erkennen selbst. Er ist so eng mit dem sinnlichen und leiblichen Wesen des Menschen verwebt, dass Alles, was von der Thierseele und namentlich von der höheren Thierseele [3]) gesagt wird, leicht auch auf den leidenden Verstand angewendet werden kann. Er entsteht, er wächst, er entwickelt sich mit dem Körper; [4]) er steht unter der Herrschaft und in dem Dienste der Sinnesorgane des Körpers, die ihm ihre Anschauungen und Wahrnehmungen zunächst nur als sinnliche Bilder zuführen, [5]) aus denen zwar noch immer nicht der Gedanke des Allgemeinen, wohl aber die dauernde Erinnerung und die bleibende Erfahrung erwächst, und wird dadurch zum ersten Vermittler aller wirklichen Erkenntniss (De sensu 6 — οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα —). Er bildet, um nach Kantischer Weise zu reden, die denkende Seele nach ihrer Receptivität und kann deshalb wohl der Ort der Ideen genannt werden (De an. III, 4. Ritter, 114), aber nicht Schöpfer und Erzeuger derselben. Er ist eben Nichts weiter, als das menschliche Geistesvermögen, Anschauungen und Erinnerungen aufzunehmen und zu behalten und Ideen (aber anderswoher) zu empfangen. Er ist

---

[1]) „In dieser höchsten Vernunftthätigkeit (nehmlich in der Thätigkeit des thätigen νοῦς) hat der Mensch Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen.“ Vergl. Biese, Philos. des Arist. I, 351.

[2]) Polit. VII, 15 — καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ λόγον ἔχον. — Desgl. Met. IX, 2, 1; insbes. Schwegler zu Met. VI, 1, 12.

[3]) Ritter, 278. 287.

[4]) Ritter, 286 etc.

[5]) Ritter, 297.

daher, bevor er die Ideen empfängt, einer Schreibtafel vergleichbar, in der noch Nichts geschrieben steht. (De an. III, 5. Ritter 114 etc.)

Soll aber die denkfähige Seele des Menschen als bloss leidender Theil, gleichsam als die räumliche Unterlage, als der leere Ort zur Empfangnahme wirklicher und wahrer Erkenntniss, einen Inhalt gewinnen, so muss der andere Grundbestandtheil des *νοῦς*, nehmlich der thätige Verstand, hinzutreten. Er liegt nicht in dem Menschen an sich; denn der Mensch als Einzelwesen mit sammt seiner denkfähigen Seele gehört den Erscheinungen der sichtbaren Sinnenwelt an, unterscheidet sich nur graduell von den übrigen beseelten Wesen und kann daher auch zur Erkenntniss des Wahren und Allgemeinen nicht gelangen, so lange der thätige *νοῦς* noch nicht in ihn eingetreten und in ihm wirksam geworden ist. Es entsteht und entwickelt sich auch nicht der thätige Verstand, wie die Gesammtseele des Menschen (im allgemeinen Sinne des Wortes), als das Einheitsprincip (*ἐντελέχεια*) jedes körperlichen und lebendigen Wesens, aus und mit den ersten sinnlichen Lebenskeimen des Menschenwesens, wie etwa der Sohn aus dem Vater erzeugt wird (Met. XII, 3, 11), sondern der thätige *νοῦς*, die denkende Seele nach ihrer Spontaneität, tritt erst, wenn das niedere Leibes- und Seelenleben gleichsam vorbereitet und auf eine gewisse Stufe der Entwickelung erhoben ist, in den Menschen ein und zwar von Aussen herein.[1])

---

[1]) De anim. gen. II, 3 — *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον μόνον.* — Die Behauptung, dass der *νοῦς* von Aussen in den Menschen eingehe, hängt mit der aristotelischen Anschauungsweise von der Bildung des Weltganzen auf das Engste zusammen. Wie nehmlich die *ὕλη* Gestalt und Form gewinnt und zu vielfachen Einzelwesen sich entfaltet nur dadurch, dass die ewige Urform (das Allgemeine und Göttliche) in die formlose *ὕλη* eingeht, so wird auch der Mensch (oder vielmehr die sinnliche Seele) nur dadurch zu einem vernünftigen und denkenden Wesen, dass der *νοῦς* in ihn eingeht. Etwas von dem *νοῦς* ist überhaupt in allen Wesen z. B. in den Pflanzen, in den Thieren, deren Seelen etwa den Kinderseelen vergleichbar sind (Hist. anim. VIII, 1), am meisten aber in dem Menschen. (De part. anim. II, 10. „Das menschliche Geschlecht hat entweder allein Theil an der Gottheit oder vor Allen am meisten.") Ritter 225 etc. Wiefern aber der *νοῦς* von Aussen her in alles Lebendige eingeht, erscheint er als etwas Fremdartiges in der Natur; vergl. Ritter, 296. Zwar scheint Biese in der bereits angeführten Stelle (Die Phil. des Aristot. I, 349 etc.) den Beweis zu führen, dass mit diesem thätigen oder göttlichen *νοῦς* nichts Anderes gemeint sei, als „die schöpferische Selbstthätigkeit der Vernunft, zu welcher der Mensch selbst sich emporarbeiten müsse und wodurch er alsdann

Ohne irgendwo eine zufriedenstellende Erklärung über die letztgenannte ganz willkürliche Behauptung zu geben, giebt Aristoteles nur Aufschluss darüber, wie dieser thätige *νοῦς* zu dem Besitze der Erkenntniss führe.

Er bewegt die menschliche Seele zum Denken und erleuchtet den leidenden Verstand (De an. III, 5. — *καὶ ἔςιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς* (sc. *παθητικός*) *τῷ πάντα γίγνεςθαι, ὁ δὲ* (sc. *ὁ νοῦς ποιητικός*) *τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς*); er erweckt und belebt das gleichsam in dem Menschen schlummernde Vermögen der Begriffe und Schlüsse, durch welche das Allgemeine in und aus dem Einzelnen erkannt wird (Ritter, 102); denn das Allgemeine d. h. durch den Verstand Erkennbare ist nirgends an und für sich in der Erscheinungswelt vorhanden, sondern nur in und mit dem Sinnlichen gegeben (Ritter, 109). Er führt also die an sich bloss denkfähige Seele zu wirklichem und thatsächlichem Denken; er ist das rein vernünftige Denken und wenn auch der Zeit nach der zweite, doch seiner Geltung nach der allein wahre und eigentliche Urheber der Allgemeinbegriffe und der Kenntniss des Allgemeinen. Er ist dieselbe bewegende Kraft in der Seele des Menschen, die als erste und ewige Bewegkraft im ganzen Weltall Bewegung und Leben verbreitet. Dieser thätige, selbst leidenlose, von allem Körperlichen getrennte, seinem Wesen nach ewige und unveränderliche und darum göttliche Verstand, der seinem Wesen nach identisch ist mit dem ersten Beweger aller Dinge — mit dem göttlichen *νοῦς* (Met. XII, 7, 1) — er hat keinen Theil [1]) an irgend einer Thätigkeit des Körpers; er allein ist aber auch nur der Urheber und Inhaber der wirklichen Wissenschaft, d. h. der Erkenntniss des Allgemeinen und wahrhaft Seienden, dem er seiner Natur nach selbst in

---

Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen habe.“ Allein diese abstracte Auffassung des thätigen und göttlichen *νοῦς* in dem Menschen widerstreitet zu sehr dem Wortlaute der angeführten Stellen aus den Schriften des Aristoteles, als dass sie genügen könnte. Die aristotelische Auffassungsweise des Göttlichen in der Natur und in dem Menschen hat einen viel concreteren Character. Uebrigens kommt auch Biese, I, 357 näher auf unsere Ansicht zurück, indem er sagt: „Da die Vernunft in ihrem Anundfürsichsein keine Gemeinschaft mit dem Körper hat, so bleibt nur übrig, dass sie von Aussen in den Menschen eingeht, und dass sie göttlichen Ursprungs ist.“

[1]) De anim. gen. II, 3.

unvermischter Reinheit und Klarheit zugehört und auf immer verbleibt.[1] Er ist das Göttliche im Menschen.[2]

Nach diesen anthropologischen Untersuchungen, deren Endresultat ein sprechendes Zeugniss dafür ist, wie tief sich Aristoteles ungeachtet seiner vorherrschend empirischen Richtung doch in die socratische Denkweise eingelebt hat, geht Derselbe auf die bereits angeführte Begriffsbestimmung der ersten und höchsten Wissenschaft, die er auch Weisheit nennt, und auf eine sorgfältige, oft scharfe Critik der bisherigen Vertreter dieser Wissenschaft über.[3] Er liefert den Beweis, wie weit ausgedehnt und zugleich wie tief eingehend seine Kenntnisse von dem bis dahin erworbenen Wissensreichthume seiner Zeit sind. Es giebt keinen irgend bedeutenden Namen aus der Geschichte der damaligen Philosophie, den er nicht genannt, kein irgendwo aufgestelltes Princip, das er nicht von Neuem erwogen, kein herrschend gewordenes System, das er nicht einer nochmaligen und zwar der strengsten Prüfung unterworfen hätte. Sogar die Scheindialektik der Sophisten wird nicht von ihm übergangen.[4] Er findet, dass zwar alle nach den in seinen physischen Büchern aufgestellten Principien geforscht, diese Principien auch genannt und von ihnen geredet hätten; aber es sei in so dunkler Weise geschehen, dass man eben so gut sagen könne, es sei keines dieser Principien vorher dagewesen, als auch, sie seien sämmtlich aufgestellt worden. Es habe, fügt er hinzu, die metaphysische Wissenschaft, die noch im Kindesalter gestanden habe, im Anfange

---

[1]) Schwegler zu Met. XII, 3, 10. Desgl. De an. III, 3. — *καὶ τοῦτο μόνον (ὁ νοῦς ποιητικός) ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.* —

[2]) So führt schon dieser Nachweis des Aristoteles über die Natur des Denkens, über den Ursprung der Allgemeinbegriffe, über den göttlichen Verstand im Menschen und über das Wesen der Wissenschaft auf die Annahme einer Alles umfassenden und Alles durchdringenden Bewegung oder ewigen Urkraft hin, unter welcher zuletzt auch die aus den sinnlichen Erscheinungen selbst erkannten vier ersten Ursachen der Sinnendinge sich zusammenfassen und zu einem Ganzen wiedervereinigen lassen. Dadurch aber, dass dieses Ganze Ruhe und Bewegung, Wesenheit und Form, Sein und Denken zugleich in sich begreift, wird die Differenz zwischen Idealem und Realem aufgehoben und durch Aufstellung dieses allen Dingen immanenten Principes jede anderweite Voraussetzung (wie z. B. der Ideen des Plato) für den Ursprung des bestehenden Kosmos überflüssig gemacht.

[3]) Met. I, 2, 1 etc.

[4]) Met. IV, 4, 34 etc.

über Alles gleichsam wie stammelnd nur gesprochen.[1]) Wir übergehen die Einzelheiten seiner Critik und wenden uns zu seinem Nachweise des Göttlichen in der Natur. Es wird sich zeigen, dass es in ächt socratisch-platonischer Weise auch ihm identisch erscheint mit dem Göttlichen im Menschen, nur dass er nicht von Innen heraus, sondern von Aussen herein — von der Erscheinungswelt aus die Erkenntniss desselben zu vermitteln sucht.

Wie er ein bewegendes, aber selbst immer gleiches, unbewegtes und leidenloses Princip[2]) als das allein wahrhaft Seiende und Göttliche im Menschen gefunden hat, so sucht und findet er auch in der gesammten Erscheinungswelt dasselbe bewegende (aber selbst unbewegte und leidenlose) Princip und erkennt in ihm das Höchste und Letzte, das an sich Seiende und Ewige, das Allgemeine und Göttliche und somit den Urgrund zwar nicht alles Daseins, wie sich später ergeben wird, wohl aber alles Lebens und aller Bewegung an.

Mit den Eleaten[3]) hat er es gemein, dass er den Begriff des reinen Seins zum Ausgangspuncte seiner wissenschaftlichen Untersuchungen macht, mit den Platonikern, dass er der sichtbaren Sinnenwelt ein nur relatives Sein zuerkennt; aber darin weicht er von Beiden ab und neigt sich den strengen Empirikern der ionischen Periode wieder zu, dass er die Differenz zwischen dem Idealen und Realen, wie sie die Eleaten gar nicht, die Platoniker nur ungenügend und mit allzugrosser Willkür zu lösen vermochten, durch eine wiederholte und tiefer eingehende Betrachtung der gegebenen Welt und ihrer Einzelerscheinungen zu heben und eine festere Verbindung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen Begriff und Wesen, zwischen dem Sinnlichen oder Zeitlichen und dem Ewigen oder Göttlichen herzustellen und zu begründen sucht.[4])

[1]) Met. I, 10, 1 etc. I, 4, 16. „Ueber das Problem der Bewegung sind die früheren Philosophen (z. B. Empedocles, Leucipp etc.) leichtsinnig hinweggegangen."

[2]) Met. IV, 8, 11. „Es existirt Etwas, das immer das Bewegte bewegt und dieses erste Bewegende ist selbst unbeweglich."

[3]) Met. I, 5, 19 etc. In dieser Stelle lehnt zwar Aristoteles eine nähere Erörterung des eleatischen Systems ab, weil die Eleaten eine Mehrheit der Principien aller Dinge gar nicht in Frage gezogen hätten, sondern das All bewegungslos sein liessen. Allein wiefern auch sie das Seiende an sich betrachtet, schliesst er sie nicht ganz von seiner Critik aus. Vergl. Met. I, 3, 18 etc.

[4]) „Es ist diess (nehmlich dass nur Einzelnes existire und nur daraus das Allgemeine erkannt werden könne), sagt Schwegler in seinem Commentare zu

Bleibt auch er bei diesem Versuche ungeachtet aller seiner Sorgfalt nicht frei von willkürlichen Voraussetzungen und nur unzulänglich begründeten Behauptungen, so zeigt sich doch an ihm das mächtige Ringen eines Geistes, der Weltbedeutung gewonnen hat und bei seinem gewaltigen Streben und seinem weitgreifenden Wissen sie gewinnen musste.

Hat er früher die Wissenschaft, die ihn zu dem genannten Ziele führen soll, als die Wissenschaft der letzten Gründe und Principien bezeichnet, so bestimmt er sie anderweit als die Wissenschaft der Wahrheit.[1]) Da wir aber keine Wahrheit erringen können ohne Kenntniss der Ursachen[2]), die Ursachen aber nicht bis ins Unendliche fortlaufen können[3]): so sucht er nach dem Gesetze der Causalität die höchsten und letzten Gründe und Ursachen für alles Sein und Werden in der gegebenen Welt — in der Natur auf, um mittelst dieser letzten Gründe und Ursachen der bestehenden Sinnenwelt das Erste und Allgemeine oder, was dasselbe sagt, das eine und gemeinsame Princip zu suchen und zu erkennen, zu welchem alle Bedeutungen und Arten des Seienden in Beziehung stehen und von dem alles Uebrige abhängt (Met. IV, 2, 3). Wohl klagt auch er, wie in ähnlicher Weise seine Vorgänger es gethan, schon im Voraus[4]) über die Schwierigkeit der Sache und über die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisskraft; aber diess schreckt ihn doch von seinem Vorhaben nicht zurück. Durch Theilung der Masse seiner Erkenntnissobjecte sucht er die Herrschaft über sie zu gewinnen. Die Principien für die gesammte Erscheinungswelt will er suchen, aber zuvor erst entscheiden, ob diese Untersuchung vor das Forum nur Einer oder mehrerer Wissenschaften gehöre.[5]) Bekanntlich entscheidet er sich dahin, dass zwar nicht Eine Wissenschaft alles Reale umfasse,[6]) und es also für die von den höchsten Principien abhängigen Gebiete des Daseins und Lebens auch meh-

Met. III, 4., die Grundaporie und Grundfrage des aristotelischen Systems — mehrfach von Aristoteles berührt — — als ungelöster Widerspruch das Ganze des Systems bis in die feinsten Adern durchdringend." — Vergl. Schwegler zu Met. VII, 13, 19.

[1]) Met. II, 1, 6.

[2]) Met. II, 1, 7 etc.

[3]) Met. II, 2, 1.

[4]) Met. II, 1, 3.

[5]) Met. II, 3, 7.

[6]) Met. III, 2, 18.

rere Wissenschaften geben könne, dass aber offenbar die Untersuchung des Seienden als des an sich Seienden (τὸ ὂν ᾗ ὄν) in nur Eine Wissenschaft gehöre, die vorzugsweise auf das Erste, nehmlich auf Dasjenige geht, von dem das Uebrige abhängt und nach dem es benannt wird. [1]) Das ist die Wissenschaft des Philosophen.

Um dieses Erste, das Grundwesen der Dinge, zu ermitteln und den Begriff des Seienden an sich endgiltig feststellen zu können, glaubt Aristoteles die Elemente des Seienden aufsuchen zu müssen. [2]) Zu dem Zwecke nimmt er mehrfache und verschiedene Bedeutungen der Arten des Seienden (τοῦ ὄντος) an. Das Eine, sagt er [3]), werde ein Seiendes genannt, weil es ein für sich seiendes Reales (ὅτι οὐσίαι), das Andere, weil es Qualität eines Realen (οτι πάθη οὐσίας), wieder Anderes, weil es Uebergang zum realen Sein (ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν), Vernichtung (φθοραί), Beraubung (ϛερήσεις), Eigenschaft, wirkende oder erzeugende Ursache [4]) oder etwas auf ein Reales Bezügliches sei, und endlich noch Anderes werde ein Seiendes genannt, weil es Negation (ἀπόφασις) eines bloss Bezüglichen (τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων) oder eines Realen sei. Späterhin [5]) erklärt er, dass es überhaupt so viele Arten (εἴδη) des Seienden gebe, als es Arten des Eins giebt. Endlich an einer dritten Stelle [6]) ordnet er die verschiedenen Bedeutungen und Arten des Seienden nach der Zahl seiner zehn Categorieen. [7]) Unter den Categorieen aber drücke die erste Categorie (das τί ἐϛιν oder die οὐσία) das primitivste und substan-

---

[1]) Met. IV, 2, 4. IV, 2, 19. I, 2, 7. Ritter, 49.

[2]) Met. IV, 1, 3.

[3]) Met. IV, 2, 3.

[4]) Met. IV, 2, 3. — τὰ δὲ — — γεννητικὰ οὐσίας wirkende Ursache. —

[5]) Met. IV, 2, 7. — τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις — Die verschiedenen Arten des Seienden bei Aristoteles entsprechen dem Vielen und Mannigfaltigen bei Pythagoras; das Seiende an sich aber (τὸ ὂν ᾗ ὄν) bei Aristoteles entspricht dem Einen (τὸ ἕν) bei Pythagoras.

[6]) Met. VI, 2. 1. Vergl. V, 7, 4.

[7]) Nur diese in den Categorieen ausgedrückten Arten (τρόποι) des Seins können in der Metaphysik in Frage kommen, wo es sich darum handelt, das Seiende an sich nachzuweisen. Ausgeschlossen müsse dagegen das zufällige Sein bleiben, das überhaupt in keine Wissenschaft gehöre (Met. VI, 2, 3) und auch das rein logische Sein — das Sein als Wahres „τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν", das nur im Denken existire (Met. VI, 4, 1 etc.). Wenn dennoch Met. III, 2, 20. IV, 2, 21 etc. behauptet wird, dass auch die συμβεβηκότα der οὐσία von der

tiellste Sein (Schwegler zu Met. VI, 1.) und zwar dasjenige Sein aus, das die Voraussetzung und Grundlage aller anderen Categorieen bildet.[1])

Bei dieser wohlberechneten Theilung der verschiedenen Arten des Seienden hat Aristoteles offenbar ein doppeltes Ziel verfolgt. Einerseits nehmlich ist zu bemerken, dass die verschiedenen Namen und Arten des Seienden, die zwar mehrfach[2]) weiter bestimmt, zuletzt aber immer auf die erstgenannte vierfache Theilung zurückgebracht werden, nirgends etwa eine jede für sich und getrennt zu selbstständiger Erscheinung und zu gesonderter Wahrnehmung kommen, sondern dass sie stets nur alle zusammengenommen und in immer gleichzeitigem Bestehen der Beobachtung sich darbieten. Sie finden und haben ihr allseitiges Zusammensein an dem Einzelgegenstande als dem allein zuverlässigen Objecte der Sinnenwahrnehmung und der Verstandeserkenntniss. Folglich muss alle Untersuchung über die Elemente des Seienden an den Einzelgegenstand (*τόδε τι*) anknüpfen[3]), und so wird die philosophische Wissenschaft mit ihrer nächstliegenden Aufgabe dahin geführt, wohin sie Aristoteles geführt wissen will, nämlich auf die Betrachtung der concreten Erscheinung in der Sinnenwelt.[4]) Andrerseits aber hat diese, gerade vierfache Theilung eine noch besondere Bedeutung. Wie überhaupt die Metaphysik des Aristoteles den Gipfelpunct und Abschluss aller seiner wissenschaftlichen Untersuchungen und namentlich die letzte Vollendung zu seinen Lehrsätzen der Physik bildet, so zeigt sich in der vorerwähnten vierfachen Theilung der verschiedenen Arten des

---

ersten Philosophie untersucht werden, so geschieht diess nur, wiefern diese *συμβεβηκότα* specifische Qualitäten einer Substanz sind; die wissenschaftliche Untersuchung der Substanz muss aber vorausgehen. Vergl. Schwegler.

[1]) Vergl. Brandis, Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie S. 466. „Was aber ist das an sich Seiende? — — (Es) fragt sich, in welcher der allgemeinsten Bestimmungen des Seienden und des Denkbaren d. h. in welcher der Categorieen es zu suchen sei? Setzen nun alle übrigen (Bestimmungen des Seienden) die Wesenheit als ihren Träger voraus, so kann es nur als Wesenheit gefasst werden, die allen und jeden näheren Bestimmungen des Seienden zu Grunde liegen muss etc."

[2]) Met. IV, 2, 7. VI, 2, 1. V, 7, 4.

[3]) Man vergleiche Met. I, 1. 19, wo die Sinneswahrnehmungen als die vorzüglichste Erkenntnissquelle für das Einzelne bezeichnet werden.

[4]) Met. VII, 1, 11. — *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία* —.

Seienden eine so augenfällige Bezugnahme auf die angeblich vier ersten Ursachen aller Dinge, dass es einer besonderen Erinnerung an jene Lehrsätze der Physik gar nicht bedurft hätte, um die genannte Beziehung herauszufinden. Er nimmt jedoch selbst und ausdrücklich diese Beziehung auf seine Bücher über die Physik [1]) und spricht es damit aus, wie er durch die Betrachtung der Daseinsformen auch die Erkenntniss des Daseinsgrundes für alle Dinge zu gewinnen gedenkt und keinen anderen Weg zu betreten für geeignet hält, um zur Erkenntniss des Allgemeinen zu gelangen, als dass er das Besondere d. h. den concreten und selbstständigen Einzelgegenstand nach seinen grundwesentlichen Eigenschaften (Met. IV, 1, 3) und Bestandtheilen ins Auge fasst. Die vier Arten des Seienden entsprechen nehmlich auf das Genaueste jenen, in den physischen Büchern zuerst genannten vier Endursachen alles Gewordenen oder Bestehenden, und es zeigt sich unverkennbar der wohlangelegte Plan, jeder einzelnen Daseinsform auch eine der vier Ursachen symmetrisch gegenüberzustellen, um durch die Zergliederung der Einzelsubstanz (d. h. durch Darlegung ihrer ursprünglichen Elemente) die Erkenntniss des Ureinen und Allgemeinen zu vermitteln. [2])

Zunächst wollen wir die beiden Hauptstellen (von den verschiedenen Seinsarten und von den letzten Ursachen in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander vergleichen und sodann eine Prüfung ihres Inhaltes und ihrer wissenschaftlichen Geltung für das genannte Endresultat (Erkenntniss des Allgemeinen) im Einzelnen versuchen.

Das Eine, heisst es nach der oben bereits wörtlich angeführten Stelle Met. IV, 2, 3, wird ein Seiendes genannt, wiefern es ein Reales ist, also Stoff, Materie, substantielles Sein überhaupt und zwar mit dem Vermögen, ein bestimmtes Etwas zu werden; das ist der aristotelische Begriff der Materie (ὕλη). Das Andere wird ein Seiendes genannt, weil es Qualität eines Realen ist, also das qualificirende

---

[1]) Met. I, 3, 2. cf. Phys. II, 3. II, 7.

[2]) Vergl. Schwegler zu Met. VI, 1. 21. — (Die erste Philosophie) „geht allen anderen Wissenschaften vor, da (bei synthetischer Methode) das Allgemeine dem Besonderen, das reine Sein dem stofflich concreten Sein vorangeht etc.“ Und Met. XI, 7, 14 heisst es: „Und existirt ein solches Wesen in dem Seienden (nehmlich eine trennbare, unbewegliche Substanz, ein Ureines und Allgemeines), so muss in ihm wohl auch die Gottheit zu finden sein.“ Vergl. Met. VI, 1, 15 etc.

Sein, das durch Form und Gestalt bestimmende Sein, das zwar eben so wenig, als die Substanz ohne Form, irgendwo in der gegebenen Welt ohne ein materielles Substrat zur Erscheinung kommen kann, das aber diesem Substrate seine räumliche Begrenzung und seinen speciellen Character giebt, wodurch das materielle Substrat zur Einzelsubstanz wird; das ist der aristotelische Begriff der Form (*τὸ εἶδος*). Das Dritte wird ein Seiendes genannt, weil es Uebergang zum realen Sein (*ὁδὸς εἰς οὐσίαν*) ist, also Bewegung, Veränderung, Entstehen und Vergehen, Beraubung; das ist die Met. I, 3, 1. genannte *κίνησις* oder die wirkende Ursache [1]) Met. IV, 2, 3 etc.; wohl zu unterscheiden von der Endursache — *τὸ πρῶτον κινοῦν* Met. IX, 8, 9. Desgl. IX. 8, 25. XII, 7, 2. III, 2, 11. I, 3, 2. Das Vierte endlich wird ein Seiendes genannt als Negation (*ἀπόφασις*) eines bloss Bezüglichen oder eines Realen. Es ist damit Alles gemeint, was überhaupt den Begriff des Seins ausdrückt, also das begriffliche Sein, das reine Sein, jedoch nicht, wie fern es bloss im Denken existirt, nicht das bloss logische Sein (Met. VI, 4, 4), sondern wiefern es als das Eine und Allgemeine, das der sinnlichen Wahrnehmung am Entferntesten liegt (Met. I, 2, 8), nur durch den Begriff des Verstandes erfasst werden kann und das wahre Wesen (*οὐσία* im weiteren Sinne cf. Schwegler zu Met. VII, 17, 24) der sinnlich wahrnehmbaren Einzelsubstanz ausmacht. Diesem sogenannt begrifflichen, aber nach Aristoteles zugleich realen Sein [2]) entspricht die Met. I. 3, 1 an vierter Stelle genannte Zweckursache (— *τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν. τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐϛίν* —). Sie ist zugleich Endursache, folglich beides auf Ein Mal — Anfang und Ziel aller Dinge (*οὐσία κατ᾽ ἐξοχήν* [3]), *ἡ χωριϛὴ οὐσία* [4]), *τὸ πρῶτον κινοῦν* [5]), *τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης* [6]), *ἀρχὴ καὶ τέλος* [7]). Das ist das gemeinsame Princip, zu dem alles übrige eine Beziehung hat Met. IV, 2, 5; das ist die erste Bewegung (*τὸ πρῶτον*

---

[1]) — *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* —.

[2]) Met. VII, 4, 5. „Das begriffliche Wesen eines jeden Dinges ist Dasjenige, was man sein Anundfürsichsein nennt." (Schwegler.)

[3]) Vergl. Schwegler zu Met. VII.

[4]) Vergl. Schwegler zu Met. III, 12. Desgl. Met. IX, 8, 9. XII, 6, 7. III, 2, 22.

[5]) Met. IX, 8, 9. VI, 1, 18.

[6]) Vergl. Schwegler zu Met. VII, 15, 1; insbes. VI, 1, 9 etc.

[7]) Met. IX, 8, 15.

κινοῦν Met. IX, 8, 9. IX, 8, 26), das ist der νοῦς. Das ist aber auch der End- und Zielpunct der ganzen Aufzählung und Zusammenstellung der verschiedenen Ursachen, um den grundwesentlichen Character eines wirklichen Gegenstandes (τόδε τι) und an ihm und durch ihn den höchsten und letzten Urgrund der ganzen gegebenen Sinnenwelt nachzuweisen [1]). Das ist das Göttliche in der Natur.

Blicken wir zurück auf den Zusammenhang der beiden verglichenen Stellen (Met. IV, 2, 3 und Met. I, 3, 1), so ist die wechselseitige Beziehung der je ersten drei Glieder in ihrer Gegenüberstellung leicht erkennbar. Aber wiefern sich die je vierten Glieder in den genannten Stellen so genau entsprechen, als wir es behauptet haben, das lässt sich nur aus dem Sinne und Gebrauche der aristotelischen Terminologie und nur aus einer Rücksichtnahme auf die Grundanlage des ganzen Systems in überzeugender Weise darthun. Nach Allem aber wird es sich herausstellen, dass Aristoteles eben so wenig, als seine Vorgänger und Nachfolger, ungeachtet seiner scharfen Zergliederung der Sinnenwelt es erreicht hat, das Räthsel der Menschheit zu lösen und das Wesen der Dinge zu ergründen. Während Aristoteles meint, durch eine engere Verknüpfung der sinnlichen Wahrnehmung und des reinen Verstandesbegriffes die Schwierigkeiten zu umgehen, an denen bis jetzt aller Erfolg einer wissenschaftlichen Bestimmung über Ursprung und Wesen der Dinge gescheitert war, so leidet gerade auch diese vermeintlich engere Verknüpfung der Sinnen- und Verstandeswelt an ähnlichen, wenn auch nicht ganz an denselben Gebrechen, wie die einseitigen Systeme seiner Vorgänger. Wenn es auch offen vor Augen liegt, dass Aristoteles weit über den Gesichtskreis der ältesten Philosophenschulen sich erhebt, welche bloss materielle Principien in den Vordergrund stellten und namentlich das Princip der Bewegung entweder gar nicht oder nur nebenbei berührten [2]), so räumt doch auch er dem Materiellen eine so vollkommen principielle Bedeutung ein, dass sein System aller logischen Gegendemonstration ungeachtet dennoch zuletzt eine materialistische Unterlage behält. Andrerseits bilden die idealen Principien seiner Vorgängerschaft, denen er so oft und

---

[1]) Man vergl. die oben angeführte Stelle Met. XI, 7, 14, wo es heisst, in jenem begrifflichen Sein — in jener trennbaren und unbeweglichen οὐσία oder φύσις müsse wohl auch die Gottheit zu finden sein.

[2]) Met. I, 4, 4—16.

so ernstlich die reale Geltung bestreitet, doch immer mehr oder weniger den leicht erkennbaren Hintergrund seiner eigenen Anschauungen und lassen endlich sich eben so, wie die Zahlen der Pythagoreer und die Ideen der Platoniker, in reine Abstractbegriffe auflösen, für deren objectiven Gehalt er nicht mehr und nicht schlagendere Gründe aufzubringen weiss, als Jene es konnten, wenn auch der Gang seiner Untersuchung ein anderer und die Form seiner Beweisführung eine verschiedene ist. Mehr die Methode, als das Resultat seiner Wissenschaft, zeichnet ihn aus vor seinen Vorgängern.

Das Neue in seinem Verfahren ist vornehmlich, wie öfter erwähnt, das Festhalten an der Betrachtung der Einzelerscheinung als dem nächstliegenden Objecte der sinnlichen Wahrnehmung. Das Materielle an der Einzelerscheinung fällt ihm zuerst ins Auge, und so sucht er denn zunächst auch eine endgiltige Bestimmung über die Substanz der Dinge zu gewinnen. In ihr kündigt sich die erste von den genannten vier Arten des Seienden und zugleich auch eine von den vier ersten Ursachen an. Um diese Substanz näher bestimmen zu können, unterscheidet Aristoteles das Materielle in seiner Verbindung mit der Form (als concrete Erscheinung) und die Materie an sich d. h. als bloss substantielles Sein mit dem Vermögen, ein bestimmtes Etwas zu werden. Und wiederum dieses Vermögen, ein Etwas zu werden, ist nicht etwa ein derartiges Vermögen, dass es an und durch sich selbst die concrete Wesenheit (*ουσία*; *τόδε τι*) hervorbringen könnte, sondern es bildet nur die bewegliche Unterlage und Grundlage (*τό ὑποκείμενον*), an welcher die Gestalt zu ihrer Bestimmtheit und die Gestaltungsthätigkeit (nehmlich die Form — *τὸ εἶδος* —) zu ihrer Wirksamkeit kommt. Zuletzt aber bleibt doch Nichts weiter übrig, als ein verfeinerter Begriff und die willkürliche Annahme eines von Ewigkeit her vorhandenen[1]) Urstoffes, der seine Verwandtschaft mit den Principien der ältesten Naturphilosophie nicht verleugnen kann. Aristoteles will, dass diese Materie an sich ein Etwas sei ohne irgend welche bestimmte Beschaffenheit, durchaus qualitätenlos, ein Etwas, das zwar die natürliche Kraft in sich habe, eine (qualificirte) Einzelerscheinung (*τόδε τι*) zu werden[2]), selbst aber und an sich ein

[1]) Phys. I, 9. Met. V, 4, 9. XII, 3, 1. — *πρώτη ὕλη*. —.

[2]) Met. VII, 3, 10. VIII, 1, 11. — *ὕλην δὲ λέγω, ἣ, μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ, δυνάμει ἐςὶ τόδε τι* —.

selbstständiges Einzelwesen nicht sei, sondern eben nur als das Frühere, als das Andere und Entgegengesetzte bestehe, von dem die Einzelerscheinung bei ihrem Werden (durch die Form) das körperliche und sinnliche Element als einen der ersten ihrer Bestandtheile entnehme [1]). Es könne dieses Etwas deshalb auch das (relativ) Nichtseiende heissen, so lange es eben noch ohne Form bestehe, zu einer Einzelerscheinung noch nicht geworden und in das wirklich Seiende (*εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*) noch nicht übergegangen sei. Aber es sei ein Nichtseiendes nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise (*τὸ οὐκ ὄν κατὰ συμβεβηκός* Phys. I, 8, 9.), weil es ja nur die Grundlage sei, etwas Bestimmtes (*τόδε τι*) zu werden. [2]) Aus diesem Grunde sei aber auch jenes Etwas (die Materie) seiner qualitätlosen Natur nach von allen irgendwie begrenzten und bestimmten Einzeldingen verschieden, von denselben thatsächlich nicht trennbar, auch allein und für sich nicht wahrnehmbar und erkennbar [3]) und verhalte sich etwa zur wirklichen Erscheinung (*οὐσία* im engeren Sinne) wie das Erz zur Bildsäule, wie das Holz zur Bank [4]), die wir nicht eher als Bildsäule und als Bank bezeichnen können, als bis das ihnen zu Grunde Liegende seine Form empfangen hat. So ist und bleibt jenes Etwas, das Aristoteles Materie nennt, nichts Anderes, als der möglichst fein erfasste Begriff eines Urstoffes [5]), der, wenn wir alle Bestimmungen darüber zusammenfassen, mit dem rein logischen Begriffe des einfachen Seins zusammenfällt, nur dass Aristoteles diesem rein logischen Begriffe mit gleicher Willkür, wie die Platoniker ihren Ideen, reale Existenz zuschreiben musste, wenn er nicht ein indefinissables Etwas, wie etwa das Urelement der Ionier [6]) es war, der gegebenen Sinnenwelt selbst entnehmen und als materielles und

---

[1]) Met. VII, 7, 19.

[2]) Schwegler zu Met. XI, 6, 7.

[3]) Met. VII, 10, 32. — *ἡ δὲ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτήν* — cf. Met. VII, 11, 15.

[4]) Phys. I, 7. Aehnliche Vergleichungen finden sich Met. V, 2, 6. V, 24, 2. VI, 3, 4. VII, 17, 10 etc.

[5]) Met. III, 4, 5—7. „Zum Werden gehört nothwendig Etwas, das wird, und Etwas, woraus es wird, und hier kommt man auf ein Letztes, das ungeworden ist etc.“

[6]) Phys. III, 4 — *οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων* —. Uebrigens vergl. man auch über das *ἄπειρον* der Ionier Met. XI, 10, 14.

körperliches Substrat aller endlichen Dinge offen anerkennen wollte. Er sträubt sich, das Letztere zu thun, aber ganz ist es ihm niemals gelungen, der dualistischen Weltanschauung sich zu entziehen, die seit den Zeiten des Anaxagoras bis auf Plato herab den Grundcharacter aller griechischen Philosophenschulen bildet. Um der erwähnten Erklärungen willen über das substantielle Wesen der Dinge bleibt in seinem Systeme der Begriff einer ewigen Materie neben der Gottheit stehen.

Ist somit das Erste, welches (Met. IV, 2, 3) ein Seiendes und (Met. I, 3, 1) zugleich eine der vier ersten Ursachen genannt wird, nehmlich das der Einzelsubstanz (*οὐσία, τόδε τι*) zu Grunde liegende materielle Substrat als das Product eines rein logischen Verfahrens nicht mehr zu verkennen, so stellt sich der bloss logische Character bei den nächstliegenden zwei Arten des Seienden (Qualität und Uebergang zum realen Sein) und den ihnen entsprechenden Ursachen der Dinge noch leichter heraus. Schon in den allgemeinsten Erklärungen, die Aristoteles über das Zweite, das ein Seiendes genannt wird — über die Qualität eines Realen abgiebt, welcher nach Obigem in der Reihe der vier letzten Ursachen aller Dinge die Form[1]) entspricht, kündigt sich dieses sogenannte Seiende als ein bloss logischer Begriff an, dessen angeblich reale Geltung in Nichts einen Stützpunct findet, als in der ganz willkürlichen Annahme, dass Wesen und Begriff (*ἡ οὐσία* und *τὸ τί ἦν εἶναι*[2]) identisch sei, weil es in dieser Identität an der Einzelsubstanz zur Erscheinung komme[3]).

Aristoteles betrachtet die Form (d. h. den Begriff des Einzel-

---

[1]) Die Form bildet den Gegensatz zur Beraubung (*στέρησις*) d. h. der Qualitätenlosigkeit an der Materie, aber nicht einen Gegensatz zur Materie an sich, welche vielmehr das gemeinsame Substrat zu Form und Beraubung bleibt (Schwegler, Met. XII, 10, 8). Vergl. Brandis, Gesch. der Entwickelungen der griech. Philos. etc. S. 489: „Aller Wechsel setzt Uebergang von einem Gliede in das andere — voraus. Jedoch bewirken die Glieder des Gegensatzes nicht einander; sie erzeugen nicht einander, sondern ein Drittes, und sind nicht selber Wesenheiten, setzen vielmehr einen ersten unvergänglichen Träger voraus, den wir — — als Urstoff bezeichnen — —. Der Stoff muss Allem vorausgesetzt werden, was dem Werden und der Veränderung unterliegt."

[2]) Met. I, 3, 1. VII. 6, 1. VII. 7, 15.

[3]) „Wirklichkeit und Wesen, Realität und Begriff fallen zusammen." Vergl. Schwegler zu Met. VII, 6, 1. Desgl. Met. VII, 7, 10 — *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* —.

gegenstandes) zunächst in ihrem Verhältnisse zu dem an sich durchaus formlosen Substrate der Einzelsubstanz und sagt unter Anderem, sie verhalte sich zu der Materie, wie die Idee des Baumeisters zu seinem Werke [1]), wie das Ausgearbeitete zu dem Nichtausgearbeiteten etc. [2]). Ohne die Form würde die Materie als blosses Vermögen, ein bestimmtes Etwas zu werden, zu einem wirklichen, nach Zeit und Raum begrenzten und dadurch wahrnehmbaren Dasein gar nicht gelangen, also überhaupt ein Einzelding und eine Sinnenwelt es gar nicht geben können; denn erst durch die Verbindung der Form mit der an sich bestimmungslosen Materie entstehen das wirkliche Wesen (*οὐσία* im engeren Sinne; *τόδε τι*) und die Gesammtheit aller Sinnendinge, welche die Sinnenwelt ausmachen [3]). Das kann und soll nichts Anderes heissen, als dass der reine Abstractbegriff irgend eines Einzelgegenstandes und aller Sinnendinge nur dadurch Wesen und Gestalt gewinnen kann, dass jener Begriff oder die Form, freilich in völlig unerklärter und unerklärbarer Weise, in die Materie eintritt und in und mit ihr zu einem substantiellen Einzelwesen sich bildet.

Bei der möglichen Frage aber, was etwa mehr das Wesen eines Dinges ausmache, ob die Form oder die Materie, entscheidet sich Aristoteles so sehr für die Form, dass er dieselbe geradezu das Wesen eines Dinges nennt [4]), wie er die Materie nur gewisser Massen als ein Wesen bezeichnet wissen will, wiefern sie eben nur als gestaltungsfähiges Substrat den Veränderungen durch die Form zu Grunde liegt [5]). Denn nicht von Dem sagen wir, dass es ist, was

---

[1]) „Das Haus wird aus der Idee des Hauses, die im Verstande des Baumeisters ist.“ Vergl. Schwegler zu Met. VII, 9, 5.

[2]) Met. IX, 6, 5.

[3]) „Alles, was ein Werden hat, ist ein *σύνθετον* von Stoff und Form. Das *καθόλου* an jedem *τόδε τι* ist die Form (*εἶδος*); das Individuelle daran Dasjenige, wodurch das *εἶδος* (das als solches nur ein *τοιόνδε* ist) zu einem *τόδε* wird, ist die *ὕλη*. Schwegler zu Met. VII, 13, 19.

[4]) Met. VII, 7, 10 — *τὴν πρώτην οὐσίαν* —. Desgl. Ritter, 139. Vergl. Brandis, Gesch. der Entwickel. der griech. Phil. S. 470. — „Die wahre Wesenheit ist das als Zweckbegriff oder als bewegende Ursache Wirkende —“. Desgl. S. 274. „Früher als jedes Vermögen — — ist dem Begriffe und der Wesenheit, gewissermassen auch der Zeit nach die Kraftthätigkeit etc.“ d. h. die Form, das formgebende, gestaltende Lebensprincip in den Dingen, die Energie.

[5]) Ritter, 137 etc.

nur dem Vermögen nach, sondern was auch in Wirklichkeit da ist. Da also das wirkliche, durch die Sinne wahrnehmbare und durch den Vorstand erkennbare [1]) Wesen erst durch das Hinzutreten der Form zur Materie entsteht, so wird es erklärbar, wie Aristoteles Begriff (d. h. vorzugsweise die Form) und Wesen für identisch halten konnte. Denn, um auf das bereits genannte Beispiel zurückzukommen, so gewiss die Idee des Künstlers einen grösseren Antheil an dem Kunstwerke der Bildsäule hat, als der zuvor rohe Stoff, aus dem sie gebildet worden ist und der ohne irgendwelche Gestaltung in keine Reihe bestimmter und deshalb unterscheidbarer Einzelgegenstände (d. h. wirklicher Wesen im aristotelischen Sinne) aufgenommen werden kann: eben so gewiss hat auch die Form einen grösseren Anspruch darauf, das Wesen des Einzelgegenstandes auszumachen, als die Materie, die nur den Stoff zu seiner Gestaltung darbietet. Es ist die vorstehende Argumentation nur im Sinne des Aristoteles gegeben, aber wir haben sie beigefügt, um den Beweis in möglichst voller Klarheit zu geben, wie diese Trennung einer formlosen Materie und einer unterscheidbaren Form keineswegs auf einer thatsächlichen Geschiedenheit von zwei realen Principien, sondern nur auf einer logischen Unterscheidung von zwei abstracten Begriffen beruht, welche Aristoteles der Betrachtung der Einzelerscheinungen abgewonnen und ohne zureichende Begründung zu realer Geltung erhoben hat.

Die Annahme aber eines dritten und vierten Principes (der Bewegung und der Zweckursache) kann nur als eine weitere Ausführung der Begriffe Materie und Form betrachtet werden. Aristoteles hatte nach Obigem die Materie „als den unbestimmten Grund des sinnlichen Werdens" [2]) dargestellt und den Begriff derselben in solcher Allgemeinheit aufgefasst, dass er ihr zwar noch immer eine substantielle Existenz zugerechnet wissen will, aber doch so abgetrennt von aller Form und Gestalt, wie es bis jetzt noch nicht geschehen war. Es musste sich ihm daher nothwendig die Frage aufdringen, wie und wodurch denn die Materie zur Form gelange

---

[1]) „Wissbar und definirbar ist jedes Ding, sofern es Form hat, also ein Allgemeines ist; sinnlich erkennbar ist es, sofern es Materie hat, also ein Dieses, ein Einzelnes ist." Schwegler zu Met. VII, 13, 19.

[2]) Ritter, 145.

und das wirkliche Wesen (die concrete Einzelerscheinung) als Ganzes d. h. als ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen[1]) zu Stande komme. Das führte ihn auf eine Untersuchung des so wichtigen philosophischen Begriffes des Werdens und auf noch nähere und genauere Bestimmungen der beiden Hauptbegriffe Stoff und Form, welche die ersten Voraussetzungen alles Werdens sind[2]).

Das Werden eines wirklichen, concreten Gegenstandes[3]) oder das Zusammentreten von Stoff und Form zu einem selbstständigen Ganzen (*τόδε τι*) wird vermittelt, sagt Aristoteles, durch die bewegende Ursache (Met. I, 3, 1 — *τρίτην δὲ αἰτίαν φαμὲν εἶναι, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* —). Denn die Materie oder der Urstoff, der bei allem Wechsel der Erscheinungsformen und Eigenschaften der Dinge als ein und derselbe verbleibt, bewirkt doch nicht selbst sein Anderswerden (Met. I, 3, 16), oder, wie es anderwärts heisst (Met. XII, 6, 10), die Materie kann sich doch nicht selbst bewegen[4]), sondern diese unaufhörlichen Veränderungen und immer wechselnden Gestaltungen des ewigen Urstoffes setzen ein anderes Princip voraus, durch welches die Veränderungen bewirkt werden. Das ist das Princip der Bewegung. Thatsächlich fällt dieses Princip der Bewegung mit dem aristotelischen Formbegriffe zuletzt völlig in Eins zusammen[5]). Logisch aber wird es unter verschiedenen Gesichtspuncten aufgefasst und wird zum Theile sogar thatsächlich, wenn auch mit sehr untergeordneter Geltung und im scheinbaren Widerspruche mit anderweitigen Behauptungen, in die Materie selbst verlegt.

Wie nehmlich überhaupt die vier ersten Ursachen der Dinge[6]) in verschiedene Unterarten zerlegt werden[7]), so wird auch die be-

---

[1]) Met. III, 4, 3. VII, 15, 1 — *σύνολον*.

[2]) Schwegler zu Met. VII, 8.

[3]) Schwegler zu Met. VII, 8, 1 etc. „Das Werden kommt nur dem *σύνολον* oder der *σύνοδος* von Stoff und Form zu.“ Oder wie es ebendaselbst heisst, VII, 8, 6: „Ein Werden hat nur das mit *ὕλη* behaftete Einzelding.“ Aber Stoff und Form an sich haben kein Werden, sondern sie präexistiren als nothwendige Vorbedingungen des Werdens, das seinen Erklärungsgrund in der jedes Mal wirkenden Ursache findet.

[4]) „Das Holz macht doch kein Bett und das Erz keine Bildsäule“, wie es Met. I, 4, 16 heisst, sondern das thut die Hand des Arbeiters.

[5]) Vergl. Schwegler zu Met. XI, 9, 1—20.

[6]) Met. V, 2, 1 — *αἰτία ὑλική — εἰδική — ποιητική — τελική* —.

[7]) Met. V, 2, 13 etc.

wegende Ursache in mehrere Unterarten getheilt. Sie ist eine andere bei dem Werden der natürlichen Dinge [1]) und wieder eine andere bei den Producten der Kunst und des Zufalls [2]). Bei dem Werden der natürlichen Dinge, mit dem wir es hier ausschliesslich zu thun haben, ist die wirkende Ursache eine innere; sie liegt in den Dingen selbst [3]). Soweit daher die genannte wirkende Ursache in dem natürlichen Dinge noch nicht auf die Begriffssphäre der Alles beherrschenden Urform zurückgeführt [4]), sondern, wie vorhin erwähnt, dem Bereiche des bloss materiellen Daseins zugerechnet wird, so ergiebt sie sich als nothwendiges Resultat aus den beiden Hauptmerkmalen, aus welchen Aristoteles den Begriff Materie construirt. Als die letzte Grundlage aller Sinnendinge betrachtet er die Materie nach einer doppelten Seite hin, theils nehmlich als das immer beharrliche, theils als das immer bewegliche Substrat alles Sinnlichen [5]). Als das Beharrliche ist sie das allen Sinnendingen zu Grunde liegende Sein d. h. nach unserer Sprache der elementarische Urstoff aller Sinnendinge [6]); als das Bewegliche ist sie das gleichzeitig, in und mit dem formlosen Urstoffe vorhandene, immer regsame Vermögen, ein bestimmtes Etwas (*τόδε τι*) zu werden und Form und Gestalt anzunehmen. In letzterer Eigenschaft hat die Materie eine selbsteigene Bewegkraft. Diese selbsteigene Bewegkraft oder Beweglichkeit, welche ungeachtet aller anderweiten Beschränkungen neben dem beharrlichen Sein als das zweite grundwesentliche Merkmal in dem aristotelischen Begriffe der Materie stehen bleibt, oder dieses

---

[1]) Met. VII, 7, 1 etc. „Bei dem Werden von Natur ist sowohl das *ἐξ οὗ*, als das *ὑφ' οὗ* und das *καθ' ὅ* die Natur selbst.“ Schwegler.

[2]) Phys. II, 1 etc. Met. XII, 3, 3. Selbst die Werke des Zufalls theilen sich wiederum dergestalt, dass sie eines Theils im Bereiche des menschlichen Thuns, anderen Theils im Gebiete des natürlichen Werdens gesucht werden müssen. Vergl. Schwegler zu Met. VII, 7, 8.

[3]) Met. VII, 7, 2. VII, 9, 2. Desgl. Schwegler zu Met. V, 4, 1, wo dieses Princip der Bewegung, welches Aristoteles auch schlechthin als *φύσις* bezeichnet, mit dem Worte Naturtrieb verdeutlicht wird, der allem Natürlichen inwohne. Vergl. Biese, Philos. des Arist. II, 36: „Die Natur ist das Princip der immanenten Selbstbewegung etc.“

[4]) Dies geschieht z. B. Met. XII, 4, 13.

[5]) Schwegler unterscheidet Met. IX, 1 die Materie als das Ansichsein und als Kraft der Bewegung.

[6]) In dieser weitesten Bedeutung wird die Materie die *πρώτη ὕλη* genannt Met. V, 4, 9. VII, 10, 27; insbes. Met. IX, 7, 11. Phys. I, 9. Met. XII, 3, 1.

uranfängliche Bewegtsein, wie es von Ewigkeit her bei der gleich ewigen Materie war [1]), wird von Aristoteles mit den verschiedensten Namen bezeichnet und wird zur unerlässlichen Vorbedingung dazu, dass selbst die absichtlich thätige Urform (*εἶδος ἄνευ ὕλης, οὐσία χωριςή* etc.) in der Materie überhaupt nur wirksam werden kann.

Gemeiniglich nennt er diese Beweglichkeit oder Bewegbarkeit der Materie schechthin Bewegung, stellt sie als das Dritte in die Reihe der ersten vier Ursachen der Dinge (Phys. II, 5. Met. I, 3, 1) hin, bezeichnet sie als eine besondere Art des Seienden (Met. IV, 2, 3), was sie zwar an sich nicht sein, noch heissen könne [2]), weil sie nicht ausserhalb der Dinge, sondern nur an und in den Dingen (d. h. sowohl in dem formlosen Stoffe, als in der Einzelsubstanz sich finde, die aber dennoch unter den verschiedenen Arten des Seienden mitaufgezählt werden müsse, weil sie eine Beziehung auf das wahrhaft Seiende habe (Met. IV, 2, 3. VI, 2, 1), daher auch, wie alles Andere, was nur irgendwie thatsächlich oder gegenständlich ist, der philosophischen Betrachtung unterworfen bleibe, und fasst sie endlich nach diesem weiteren Umfange in völlig gleicher Bedeutung mit dem Begriffe Veränderung auf [3]). Demnach ist die Ab- und Zunahme (Veränderung der Quantität), ferner das Anderswerden der

---

[1]) Nach Aristoteles ist nehmlich die Welt, wie sie jetzt ist, ewig wie die Gottheit selbst (Met. XII, 6, 15). Die Idee einer Welterschaffung ist ihm durchaus fremd. Mehreres hierüber später.

[2]) Zwar wird die *κίνησις* Met. VII, 4, 10 unter den Categorien mit aufgezählt, aber nur als abgekürzter Ausdruck für das *ποιεῖν* und *πάσχειν*, was bekanntlich eine eigene Categorie ist. (Vergl. Schwegler a. a. O.) In ihrer gewöhnlichen und eigentlichen Bedeutung ist die *κίνησις* nicht eine Categorie. Sie existirt nach Met. XI, 9, 2 immer nur in dem Bewegten d. h. an einem Substrate; denn es giebt kein, sämmtlichen Categorien (z. B, der *οὐσία*, dem *ποσόν*, dem *ποιόν* etc.) übergeordnetes Sein. Wohl aber existirt sie *κατ' οὐσίαν, κατὰ ποσόν* etc. Sie bedeutet die Verwirklichung des dem Vermögen nach Seienden (Phys. III, 1 -- *ἐντελέχεια* i. e. *ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ὄντος*) und befasst jede Art von Veränderung (*μεταβολή*) unter sich. Vergl. Phys. V, 1 — *διὸ καὶ ἡ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ὂν μεταβολή ἐςιν* etc. Uebrigens vergl. man Biese, Philos. d. Arist. II, 44.

Ueber die gleiche Bedeutung, in welcher bisweilen *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* gebraucht wird, vergl. Schwegler zu Met. XI, 9, 3. Weisse, Arist. Phys. 304, 376, 558.

[3]) Vergl. Schwegler zu Met. VIII, 1, 13. VI, 9, 4. Phys. II, 1. II, 3; insbes. Phys. III, 1, wo es heisst, wie viele es Arten des Seienden gebe, so viele gebe es auch Arten der Bewegung und der Veränderung.

Dinge in ihren Beschaffenheiten (Veränderung der Qualität), sodann der Wechsel der örtlichen Richtung und Lage (Veränderung des Ortes) nichts weiter, als Bewegung im weiteren Sinne des Wortes [1]). Bewegung in der genannten Ausdehnung des Wortes bedeutet „überhaupt jedes bewegende oder Stillstand bewirkende Princip" (Met. IX, 8, 2). Und dieses Princip liegt zum Theil in der Materie selbst. Wie wenig aber dieses Bewegung oder Stillstand bewirkende Princip einzig und allein auf die angeblich Alles beherrschende, ewige Urform (εἶδος ἄνευ ὕλης) sich zurückführen lässt, sondern immer, wenn auch nur als eine zwecklos und nach Nothwendigkeit wirkende Kraft an der Materie selbst mithaften bleibt: dafür zeugen eines Theils die Erklärungen des Aristoteles über die Materie an sich

---

[1]) Selbst das Entstehen und Vergehen, welches nach Met. VIII, 1, 14 ausschliesslich nur der Einzelsubstanz zugerechnet wird, da ja die Materie an sich als ungeworden und ewig ein Entstehen und Vergehen nicht haben könne, wird dennoch an verschiedenen Stellen unter diesem allgemeinen Begriffe mit aufgefasst (Phys. III, 1. V, 1 etc. Desgl. Schwegler zu Met. XI, 9, 3). Erst bei dem genaueren Nachweise über die verschiedenen Arten der Veränderung werden die beiden Begriffe Bewegung und Veränderung auseinandergehalten (Phys. V, 1 etc.), und es wird der Begriff des Entstehens und Vergehens, was nach Obigem nichts Anderes als Veränderung des Wesens bedeutet, in einem engeren Sinne aufgefasst. Es wird (nach Met. VIII, 1, 13 etc.) dieser Begriff auf die Einzelsubstanz beschränkt, wiefern dieselbe nach einem immanenten Bewegungsprincipe (Schwegler zu Met. V, 4, 2. VI, 2, 8. VII, 8, 6. Ritter, 156 etc.) entweder in das Dasein tritt oder in das Nichtsein zurückkehrt, und wird deshalb nicht mehr Veränderung (vergl. Biese, die Phil. des Arist. I, 461) genannt, sondern als einfaches Werden und einfaches Vergehen aufgefasst. (Vergl. Met. XI, 11, 9, wo ausdrücklich behauptet wird, dass das Entstehen und Vergehen nicht Bewegungen [d. h. Veränderungen], sondern nur ein Werden sind aus dem μὴ ὄν oder in das μὴ ὄν).

Dergleichen nachträgliche Beschränkungen mehrdeutiger und zuerst ganz allgemein aufgefasster Begriffe auf eine ganz eigenthümliche Bedeutung und ganz specielle Geltung finden sich bekanntlich nicht selten vor. Weisse (Arist. Physik, 557) erblickt in den erstgegebenen Allgemeinbegriffen von Bewegung, Veränderung, Entstehen und Vergehen nur vorläufige, abstract logische Bestimmungen und in der nachträglichen Beschränkung jener Begriffe ein Zugeständniss an die Sprache des gemeinen Lebens (Weisse, Arist. Physik, 567), in welcher man das Entstehen und Vergehen nicht mehr Veränderung nenne.

Uebrigens vergl. man über die beiden Begriffe Veränderung und Bewegung Biese, die Philos. des Aristot. etc., I, 87 und 461 etc.

(die erste Materie oder die πρώτη ὕλη), die er ja gleich von Vorn herein nicht bloss als ein beharrlich Seiendes und immer Feststehendes, sondern auch als ein immer Vermögendes und unaufhörlich Werdendes [1]) und Bewegliches bezeichnet: anderen Theils aber und vorzugsweise müssen die Aussprüche entscheidend werden, in denen er den ersten, elementarischen Gebilden aus dem Bereiche der Materie (der πρώτη ὕλη) eine selbsteigene Bewegkraft zuschreibt. Das Feuer bewegt sich seiner Natur nach aufwärts, sagt er [2]), der Stein fällt seiner Natur nach abwärts; Erde und Feuer, behauptet er, haben ihr eigenes Bewegungsprincip. Diese Stoffgebilde oder die sogenannten Elemente, wie sie Empedocles aufzählt [3]), und die bei Aristoteles als die ersten und einfachsten Erzeugnisse der ununterbrochen regsamen und immer bewegten und beweglichen Materie [4])

---

[1]) Bei dieser Erklärung, die wir hier und öfter auch anderwärts über Materie abgegeben haben, möge schon vorläufig die Untersuchung erwähnt werden, die Aristoteles in Bezug auf die Materie der Himmelskörper und andererseits in Bezug auf die Materie dieser sublunarischen Welt macht. Materie hat Alles; auch der Fixsternhimmel und die Planeten haben Materie; folglich hat auch Alles Bewegung. Aber diese Bewegung, die nach ihrer weitesten Bedeutung jederlei Veränderung unter sich befasst, beschränkt sich bei der Materie der Himmelskörper nur auf die Ortsveränderung, aber Veränderungen des Wesens, der Quantität und der Qualität (Met. VIII, 1, 15. XII, 2, 10) bleiben hier ausgeschlossen; denn die Materie der Himmelskörper ist nicht „die Materie im gewöhnlichen Sinne" (Met. VIII, 4, 11). Sie ist wohl durch Umschwung beweglich, aber sie hat kein Werden; sie ist werdelos (— ἀλλ' ἑτέραν καὶ τῶν ἀϊδίων, ὅσα μὴ γεννητά, κινητὰ δὲ φορᾷ — Met. XII, 2, 7). Unsere Erklärung von der Materie als einem Beweglichen gilt daher von der Materie überhaupt, auch des Fixsternhimmels; die Erklärung aber von der Materie als einem Vermögenden und unaufhörlich Werdenden kann nur von der Materie dieser sublunarischen Welt gelten; denn ein Werden hat nur die vergängliche Welt.

[2]) Phys. II, 1. III, 9. VIII, 8. De coel. IV, 1 etc. Met. IX, 8, 36.

[3]) Στοιχεῖα im engeren Sinne des Wortes; vergl. Schwegler zu Met. XI, 1, 17, neben ϛοιχεῖα im weiteren Sinne; vergl. Met. XII, 4, 9. V, 3, 1.

[4]) „Indem man von dem je Actuellen zu dem Potentiellen zurückgeht, findet man die πρώτη ὕλη, ἣ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον." Vergl. Schwegler zu Met. IX, 7, 8. Das characteristische Merkmal aber dieser πρώτη ὕλη ist die Bewegung. „Das Werden und die Bewegung (sagt Biese, die Philos. d. Arist. II, Pag. 40) hat die Natur in ihrer selbstthätigen Entwickelung zur nothwendigen Voraussetzung" etc. „Alle Naturwesen streben dem Unvergänglichen nach (Met. IX, 8, 36), sowohl die elementarischen Körper, als auch die belebten Wesen." — Diese πρώτη ὕλη mit ihrer ur-

erscheinen, haben also schon ihrer Natur nach eine selbsteigene Bewegung, die zwar nicht zur Bildung und Gestaltung einer concreten Einzelerscheinung (τόδε τι, οὐσία im engeren Sinne) führen kann, weil sie unvollendet und regellos ist (ἀτελής), die aber doch zunächst und unmittelbar von der Materie an sich (πρώτη ὕλη) ausgeht. Daher erklärt es sich auch, wie Aristoteles sagen kann (Met. VII, 9, 2), dass die Materie theils unfähig, theils fähig sei[1]), sich selbst zu bewegen, und späterhin von einer der Materie inwohnenden Thätigkeit (Met. XI, 9, 5 — ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ὄντος) redet[2]), die freilich erst Ziel und Bestimmung durch das oberste Formprincip[3]) empfängt, die aber doch der Materie ursprünglich zugehört. Wenn diese Behauptungen mit den oben von uns selbst angeführten Aussprüchen des Aristoteles, die Materie könne sich doch nicht selbst bewegen, in offenem Widerspruche zu stehen scheinen, so ist dagegen vorläufig zu bemerken, wie Aristoteles immer zwischen absoluter und relativer Bewegung unterscheidet. An der oben zuerst genannten Stelle, Met. I, 3, 16, redet er von der Bewegung überhaupt, deren nothwendige Annahme zur Erklärung der Erscheinungswelt er den älteren Philosophen gegenüber nachweisen und die er als ein selbstständiges Princip im Leben der Natur anerkannt wissen will; denn die Annahme der älteren Philosophen eines Urstoffes, eines chaotischen Zustandes und dem Aehnliches ohne Nachweis eines Bewegungsprincipes genügt ihm nicht. Dass er aber an genannter Stelle nur den Allgemeinbegriff Bewegung im Sinne hat, beweisen die dort befindlichen Beispiele, die er braucht, um überhaupt das Vorhandensein eines Bewegungsprincipes zu constatiren. „Das Holz mache doch kein Bett, sagt er, das Erz

sprünglichen Bewegkraft ist daher auch als der eine Grundstoff anzusehen, aus welchem die ϛοιχεῖα im engeren Sinne (die angeblichen vier Elemente des Empedocles) hervorgehen und welche deshalb nicht als Urprincipien gelten können. Vergl. Schwegler zu Met. I, 8, 12.

[1]) „In dem ersteren Falle ist eine ausser ihr befindliche Ursache nöthig z. B. der Künstler; in dem anderen Falle wird sie von selbst, was sie wird (durch selbsteigene Kraft der Bewegung).“ Vergl. Schwegler zu Met. VII, 9, 1 etc.

[2]) Vergl. Phys. III, 1 — ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐϛιν. —

[3]) Vergl. Schwegler zu Met. VII, 17, 18—24. Desgl. Biese, Philos. d. Arist. I, 440 etc.

keine Bildsäule." Hier also hebt sich der scheinbare Widerspruch von selbst; es sollte überhaupt nur bewiesen werden, dass neben dem Stoffe auch Bewegung da sei, gleichviel in welchem Sinne. An der anderen Stelle aber (Met. XII, 6, 10) redet er von der absoluten und zwar zweckvollen Bewegung, die, weil ihm die Welt, so wie sie ist, von Ewigkeit her besteht (Met. XII, 6, 15), auch von Ewigkeit in und mit der Materie war, und die der Welt immer und unaufhörlich ihre Gestalt und Form gegeben hat und noch giebt. Das ist die Bewegung, die von dem *νοῦς* ausgeht. Damit jedoch bestreitet er keineswegs die daneben und zugleich bestehende Selbstbewegung der Materie. Wie er ja überhaupt die Materie und namentlich die Materie dieser sublunarischen Welt (Siehe oben S. 37 Anmerk. 1) als ein Etwas auffasst, das in einem ununterbrochenen Werden und Werdenkönnen[1]) bestehe, so schliesst schon diese Auffassungsweise der Materie das Merkmal der Selbstbewegung in sich ein und die gleich ewige Formbewegung erscheint daneben in durchaus verträglicher Stellung nur als Mass und Regel in dem elastischen Wesen jenes Urstoffes, wie ihn Aristoteles annimmt[2]), der freilich zuletzt, wie wir oben es ausgesprochen haben, zu einem selbstgeschaffenen, inhaltleeren Begriffe herabsinkt.

Ergiebt sich aber hinlänglich schon aus Dem, was wir bis jetzt angeführt haben, dass Aristoteles der Materie einen nicht unwesentlichen, selbsteigenen Antheil an dem Werden der Dinge beilegt und ihr eine Bewegkraft zuschreibt, die mit vollem Rechte neben den von Aussen her wirkenden Ursachen nach der einmal beliebten Realisirung blosser Abstractbegriffe ihm die dritte Stelle in der Reihe der vier ersten Ursachen der Dinge vertreten kann, so bestätigen auch die anderen Benennungen, unter denen er dieses dritte Princip, die wirkende Ursache, anführt oder näher zu erläutern sucht, die Annahme einer ursprünglichen und selbstständigen Regsamkeit an der Materie, die nothwendig als eine Mitursache alles sinnlichen

---

[1]) Daher bemerkt auch Schwegler zu Met. VI, 12: — „*κίνησιν ἔχειν* und *ὕλην ἔχειν* geht bei Arist. in einander über." Desgl. zu Met. I, 8, 24: „Arist. identificirt häufig die Begriffe: physisch und in Bewegung befindlich oder bewegungsfähig."

[2]) Met. VII, 3, 10. „Materie nenne ich, was an und für sich weder ein Etwas, noch ein Quantitatives, noch sonst irgend etwas von Demjenigen ist, womit man das Seiende bestimmt."

Werdens in Betracht kommen muss [1]). So benennt und betrachtet er Met. IX, 1 etc. die Materie, wiefern sie das bewegliche Substrat aller Sinnendinge bildet, als Kraft und Vermögen zu gewissen Wirkungen (als *δύναμις*, als *ἀρχὴ κινήσεως*, als *ἀρχὴ μεταβλητική* etc.) nach den verschiedensten Seiten hin und redet (Met. V, 12, 13) von einem bloss bewegenden und von einem recht bewegenden Vermögen (*δύναμις μόνον κινητική* und *δύναμις καλῶς κινητική*) in gleichem Sinne, in welchem er anderwärts die Bewegung schlechthin [2]) und die absichtsvolle Bewegung zu einem vollendeten Dasein einander gegenüberstellt — eine Unterscheidung, die später noch zu besprechen bleibt. So nennt er ferner dieselbe Materie, in wieweit sie nach ihrer Regsamkeit und Beweglichkeit zur Erklärung der wirklichen und concreten Einzelerscheinung mit in Frage kommt, den Weg zur Natur (Phys. II, 1, 193 — *ὁδὸς εἰς φύσιν*) d. h. das immer bewegliche Etwas, aus welchem das Einzelding (*τόδε τι*), das concrete Einzelwesen (*οὐσία*), die vollendete Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*) unaufhörlich hervorgeht, und dass er dabei nichts Anderes verstanden wissen will, als den nicht sowohl immer beharrenden, sondern vielmehr immer beweglichen Urstoff oder die bewegliche Grundlage zu dem immerwährenden Werden der Einzeldinge, deren Gesammtheit ja eben den Bestand der Sinnenwelt ausmacht, sagt er noch deutlicher in der Parallelstelle (Met. V, 2, 3), wo er bei Aufzählung der verschiedenen Arten des Seienden die Bewegung oder jenes immerwährende Bewegtsein und Werden, soweit es der Materie ausschliesslich zugehört, geradezu als den

---

[1]) Wenn Brandis S. 473 die Bewegung von der Kraftthätigkeit unterscheidet, dieselbe weiterhin als „das die Bewegung und Ruhe bewirkende Princip der Natur" bezeichnet (S. 474), von derselben sagt, dass sie selber eine Art Kraftthätigkeit, jedoch eine unvollendete (*ἀτελής*) sei (S. 479); wenn er ferner mit Aristoteles die bewegende und formgebende Ursächlichkeit, die (schlechthin) wirkende Ursächlichkeit und die Zweckursächlichkeit unterscheidet und erstere auch als Mitursächlichkeit oder sympathetische Nothwendigkeit anerkennt (S. 487); wenn er endlich hieraus den Zufall und das Ohngefähr (S. 488), das Unvollkommene (S. 492) und das Böse (S. 474) ableitet: so deutet Dies alles auf dieselben Anschauungen von einer selbsteigenen Bewegung oder Bewegkraft des Stoffes hin, wie sie bei Ritter, Biese, Schwegler etc. in weiterer Ausführung geltend gemacht werden.

[2]) Met. IX, 6, 11 — *κίνησις ἀτελής*. — Desgl. Met. XI, 9, 5 — *τὴν τοῦ δυνάμει ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν*. —

Vergl. Brandis. Gesch. d. Entwick. d. griech. Phil. S. 473; desgl. 492.

Weg zu dem wirklichen Wesen (ὁδὸς εἰς οὐσίαν) oder, wie es Schwegler übersetzt hat, als Uebergang zu dem reellen Sein bezeichnet. Das ist die schärfste Bezeichnung für den beweglichen Character und den selbsteigenen inneren Bildungstrieb des materiellen Substrates aller sinnlichen Dinge. Andere Benennungen, in welchen er die Materie als das Vermögen zu Entgegengesetztem (Met. IX, 9, 4), aus welchem ja allein nur das Werdende werden kann (Met. X, 4, 18) oder als Beraubung (ϛέρησις Met. V, 22; IX, 1, 14; X, 4, 12; IV, 2, 26; IV, 5, 34) bezeichnet[1]), wiefern sie die Möglichkeit

[1]) Wie nahe verwandt die beiden Begriffe, das Vermögen zu Entgegengesetztem und die Beraubung, mit einander sind, ergiebt sich am Deutlichsten aus den Allgemeinbestimmungen des Aristoteles über das materielle Substrat alles Werdenden. Darunter versteht er bekanntlich jenes ureine, materielle Sein, welches die Gegensätze, aus denen das Werdende wird, als ursprüngliche Einheit in sich befasst; denn „eine Einheit entgegengesetzter Bestimmungen ist (selbst bei Anerkennung der vollen Giltigkeit des Satzes des Widerspruches) wohl möglich und denkbar, aber (freilich) nur im potentiellen, nicht im wirklichen Sein.“ (Vergl. Schwegler zu Met. IV, 5, 6 etc.) Dieses potentielle Sein ist aber eben die Materie; denn „die Natur der Materie ist dies, sein und nicht sein zu können“ (Met. VII, 15, 3). So oft daher die Materie in Frage kommt als das Seinkönnen, wird sie das Vermögen zu Entgegengesetztem genannt (Me,. IX, 9, 3. XI, 9, 9) und damit wird der positive Character bezeichnet, den sie hat. So oft aber dieselbe Materie in Frage kommt als das Nichtsein oder Nochnichtgewordensein, aber doch auch Werdenkönnen, wird sie Beraubung genannt, und damit wird der negative Character bezeichnet, den die Materie gleichzeitig hat; denn „die Beraubung ist dem Vermögen entgegengesetzt“ (Met. IX, 1, 14). Da nun alles Werdende theils aus dem Positiven, theils aus dem Negativen hervorgeht, welches beides in ursprünglicher Einheit in dem ureinen Urgrunde alles Sinnlichen — in der Materie enthalten ist: so wird es begreiflich, wie Aristoteles sagen kann (Met. V, 12, 7), dass selbst die Beraubung (ϛέρησις) in gewisser Beziehung ein positiver Zustand (διάθεσις) oder ein Haben (ἕξις) ist; denn „auch zum Zugrundegehen (φθείρεσθαι) gehört ein gewisses Vermögen.“ Und da sowohl das Vermögen zum Werden als das Vermögen zum Zugrundegehen seine gemeinsame Grundlage in der ureinen Materie hat, welche die Möglichkeit zu Beidem in sich trägt (Met. XII, 2, 2), so kann sogar auch umgekehrt die δύναμις, wiefern sie noch nicht ist, was sie werden kann, ϛέρησις heissen. (Vergl. Schwegler zu Met. XII, 5, 4).

Wenn daher (Met. XII, 2, 10) die sonst genannten vier ersten Ursachen der Dinge auf drei: Form, Beraubung und Materie zurückgeführt werden, so fallen nach Obigem die beiden Begriffe Beraubung und Materie in Eins zusammen und zwar so, dass Materie, hier als Theilbegriff in engerer Bedeutung genommen, Nichts weiter, als die Materie nach ihrer positiven Seite (d. h. die δύναμις) bezeichnet. Die so aufgefasste Materie (δύναμις) aber und die ihr

zwar zu wirklichem Werden gleichsam als eine latente Kraft in sich enthält, vor diesem Werden aber Nichts weiter, als den Gegensatz zu Gestalt und wirklichem Wesen oder (nach Schwegler zu Met. XI,

---

beigeordnete Beraubung (ϛέρησις) vereinigen sich in dem höheren Begriffe des ureinen materiellen Substrates d. h. der Materie schlechthin. Als das Andere jedoch steht der formlosen Materie schlechthin der Begriff oder die Form (τὸ εἶδος ἔνυλον und τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης) gegenüber. Bei dieser Auffassung werden demnach auch hier (Met. XII, 2, 10), wie anderwärts, immer nur die zwei bekannten Principien aller Dinge übrig bleiben — Materie und Form, wenn überhaupt der Anfang des XII. Buches von Aristoteles selbst herrührt. (Vergl. Schwegler zu Met. XII.)

In ähnlicher Weise erklärt sich die Behauptung des Aristoteles (Met. VII, 7, 24 etc.), dass alles Werdende auf doppelte Weise werde, theils ὡς ἐξ ὕλης, theils ὡς ἐκ ϛερήσεως. Das ἐξ οὗ, woraus z. B. die Bildsäule wird, ist die Materie und zwar als δύναμις; es ist also die Materie nach ihrem positiven Character. Dinge, die auf diese Weise werden, haben zwar nicht eine gleichlautende Benennung mit der Materie, aus welcher sie werden. Die Bildsäule heisst nicht schlechthin Erz oder Stein, woraus sie geworden ist. Aber diese Dinge haben ihre Benennung nach der Materie; die Bildsäule aus Erz oder Stein heisst ehern oder steinern. Das ἐξ οὗ aber, woraus z. B. das Gesunde wird, ist und bleibt zwar zuletzt immer auch die Materie oder das materielle Substrat (— τὸ ὑποκείμενον Met. VII, 7, 24); denn „ein Werden ist unmöglich, wenn Nichts vorherexistirt" (— εἰ μηθὲν προϋπάρχοι Met. VII, 7, 20). Aber Das ist die Materie nach ihrer negativen Seite und zwar als ϛέρησις. Das, was auf diese Weise entsteht, wird, wie es anderwärts heisst (Met. VIII, 1, 15), aus Dem, was der Materie oder dem materiellen Substrate eines Werdenden nur „negativer oder privativer Weise (ὡς κατὰ ϛέρησιν) zu Grunde liegt." Das Gesunde z. B. wird aus dem Kranken, welches κατὰ ϛέρησιν in dem materiellen Substrate liegt, an dem sowohl das Gesundsein als das Kranksein vorkommen kann. Diese Dinge, wenn sie geworden sind, benennen wir anders. Wir benennen sie nehmlich gar nicht nach dem Substrate, an und aus dem sie geworden sind, sondern weil sie, wie Aristoteles sich ausdrückt, aus der Beraubung und dem Substrate werden (Met. VII, 7, 24), so reden wir in diesem Falle nur von einem Werden aus der Beraubung. „Es wird nehmlich, behauptet Aristoteles, sowohl der Mensch gesund, als der Kranke, doch sagt man eher, Dergleichen entstehe aus der Beraubung. Man sagt lieber, es werde Jemand aus einem Kranken ein Gesunder (also aus der Beraubung), als dass man sagt, es werde Jemand aus dem Menschen (also aus dem Substrate) ein Gesunder." Das unerlässliche Vorhandensein eines materiellen Substrates bei allem Werden, auch bei dem Werden ὡς ἐκ ϛερήσεως, bleibt also unbestritten. Jedoch wiefern dieses Werden bald aus dem positiven (δύναμις), bald aus dem negativen Character (ϛέρησις) dieses Substrates abgeleitet wird, so ist auch die Behauptung gerechtfertigt, dass es zwei Arten des Werdens gebe, theils ὡς ἐξ ὕλης, theils ὡς ἐκ ϛερήσεως.

6, 7) die Negation der Form bedeutet — oder auch derartige Ausführungen, in welchen er den Begriff des Unendlichen [1]) auf die Materie überträgt, weil sie, an und für sich betrachtet, als „der

---

Zu vollerem Verständnisse für das bisher Gesagte und namentlich zum weiteren Belege dafür, dass selbst die ςέρησις in ihrem letzten Grunde immer einen positiven Character (Met. V, 12, 7) behält, kann auch ein Hinweis dienen auf Met. VII, 7, 16 etc., wo Aristoteles die Mittelstufen nachweist, welche das Werdende zu durchschreiten hat, um zu werden, und wobei das Gesundwerden, das seinen nächstliegenden Gegensatz im Kranksein hat, als Beispiel gebraucht wird. Zunächst erfolge das Gesundwerden (oder die Heilung) aus Wiederherstellung des Ebenmasses der Säfte; dieses Ebenmass der Säfte wird gewonnen durch Wärme; die Wärme aber ist ihrerseits wieder in dem Körper enthalten. Folglich bleibe immer ein positives Etwas das Letzte, aus dem das Werdende wird, auch wenn wir es ein Werden ὡς ἐκ ςερήσεως nennen.

Es mögen die angeführten Stellen genügen, um zu zeigen, wie nahe verwandt die beiden Begriffe δύναμις und ςέρησις mit einander sind. Es sind andere Betrachtungsweisen und strengere, logische Unterscheidungen, durch welche ein und derselbe Allgemeinbegriff, nehmlich das materielle Substrat alles natürlichen Werdens, verdeutlicht werden soll. Wir haben diese logischen Theilbegriffe geradezu als verschiedenartige Benennungen für die Materie nach ihrer beweglichen Natur geltend gemacht und fügen schliesslich nur noch die Rangordnung bei, in welcher sich die genannten Begriffe zu einander stellen.

Die Materie überhaupt oder schlechthin ist 1. theils Sein, 2. theils Bewegung. Als Bewegung aber ist sie wiederum a. theils Vermögen, b. theils Beraubung.

Es versteht sich, dass hier nur von der absichtslosen Bewegung die Rede sein kann, soweit dieselbe im Begriffe der Materie mitenthalten ist. Die absichtsvolle Bewegung dagegen, welche von der Urform oder dem νοῦς ausgeht, kommt hier vorläufig gar nicht in Frage.

[1]) Das Unendliche (τὸ ἄπειρον), behauptet Aristoteles, existirt eben so wenig an und für sich, als die Materie an sich eine selbstständige, concrete Existenz hat, sondern es existirt nur dem Vermögen nach (δυνάμει) und wird nur durch die Erkenntniss fassbar (— γνώσει — vergl. Schwegler zu Met. IX, 6, 8). „Es besteht darin, dass man immer mehr und mehr nehmen kann sowohl im Hinzunehmen, als im Davonnehmen, so dass man nie zu Ende kommt.“ Vergl. Phys. III, 5. Ritter, 148; desgl. 228. Aber selbst dem Vermögen nach besteht es nicht so, dass es „jemals actuell, wie die Materie, zu einer selbstständigen Existenz werden könnte“ (Met. IX, 6, 9), sondern fassbar (χωριςόν) wird es, wie oben erwähnt, nur durch die Erkenntniss. Es giebt also durchaus keinen unendlichen Körper (σῶμα ἄπειρον Met. XI, 10, 10), etwa wie der qualitätlose Urstoff, das ἄπειρον des Anaximander (vergl. Schwegler zu Met. XI, 10, 4), oder ein angeblich unendlicher,

unbestimmte Grund alles sinnlichen Werdens" (vergl. Ritter, 145), als die unendliche und unerschöpfliche Quelle zu immer neuem Werden, am Allermeisten dem Begriffe des Unendlichen entspricht: dergleichen Ausführungen scheinen zwar weniger das Wesen, als bloss gewisse Eigenschaften der Materie zu betreffen; allein diese Erklärungen des Aristoteles über Wesen und Eigenschaften der Materie fliessen so völlig in einander über, dass sie alle unter dem einen Begriffe eines immer beweglichen Etwas zusammenfallen, an dem bei der subtilsten Scheidung doch immer nur die beiden Merkmale Sein und Bewegung (oder Beweglichkeit) [1]) sich auseinander halten lassen.

Die letztgenannte Unterscheidung scheint Aristoteles geflissentlich aufrecht zu erhalten, namentlich um gewisse Erscheinungen und Vorkommnisse im Leben der Welt zu erklären, welche ausserdem im Gesammtbau seines Systemes nirgends eine Stelle finden würden. Hierher gehört insbesondere diejenige Stelle, welche den Schluss für vorstehende Nachweisungen bilden mag, woselbst die Materie als Grund und Ursache des Zufälligen [2]) und somit auch des

---

leerer Raum (Phys. IV, 6 etc.) es sein sollte, sondern das Unendliche findet nur den ihm zumeist entsprechenden Begriff in dem Begriffe der Materie, ohne mit letzterer für identisch zu gelten. Das Unendliche des Aristoteles ist demnach nichts weiter als der reine Abstractbegriff von der unendlichen Theilbarkeit und Gestaltungsfähigkeit der Materie; aber wie allen seinen Abstractbegriffen, so mag Aristoteles auch diesem Abstractbegriffe nicht jede reale Geltung absprechen. Vergl. Schwegler zu Met. II, 2, 16. Biese, Philos. des Arist. II, 45: „Das Unendliche fällt unter den Stoffbegriff."

[1]) „Bewegung ist, nach Met. IX, 9, 9, Selbstverwirklichung des Vermögenden." Es ist schwierig, sagt Aristoteles Met. XI, 9, 18, das Wesen der Bewegung richtig zu fassen; denn man muss sie entweder als Beraubung oder als Potentialität oder als einfache Actualität auffassen und keines von diesen Dreien scheint anzugehen." Diese Erklärung des Aristoteles ist beachtenswerth; denn sie beweist, dass er die Bewegung theils in die Materie, wiefern er die Bewegung als Beraubung oder Potentialität anerkennt, theils in die Form verlegt, wiefern er dieselbe Bewegung auch als Actualität (ἐνέργεια ἁπλῆ) vorfindet. Der Begriff Bewegung ist bei Aristoteles zu vieldeutig, als dass er sich nur auf die Form oder nur auf die Materie (nach ihrem Vermögen und ihrer Beraubung) beschränken liesse. Vielmehr wird die Bewegung, wenn auch mit verschiedener Geltung aus beidem — aus Materie und Form abgeleitet. (Von dem Begriffe Actualität wird später noch die Rede sein.)

[2]) Met. VI, 2, 19.

Misslingenden[1], des Unvollkommenen und Bösen[2] in der Welt bezeichnet wird. Bekanntlich scheint diese Behauptung von dem Ursprunge des Zufälligen, des Bösen etc. zunächst gegen Plato gerichtet zu sein, welcher die Materie an sich als Erklärungsgrund für das Böse betrachtet hatte (vergl. Schwegler zu Met. IX, 9, 8); aber eben so leicht kann die erwähnte Behauptung als das nothwendige Resultat der aristotelischen Gesammtanschauung alles natürlichen Lebens gelten. Nicht die Materie an sich will nehmlich Aristoteles als Ursache des Mangelhaften, Unvollkommenen und Bösen in der Welt betrachtet wissen, so dass sie als unmittelbare Urheberin des Bösen erscheinen und an die Stelle eines bösen Principes neben die Gottheit treten würde, sondern nur·mittelbar und zwar in ihrer Eigenschaft, die sie hat, sowohl Gutes als Böses zu werden, erkennt er sie als Erklärungsgrund zu den genannten räthselhaften Erscheinungen im Leben der Welt an. Als das Vermögen zu Entgegengesetztem (Met. IX, 9, 4) steht sie zu keinerlei Erscheinung, weder zu Gutem noch zu Bösem, in einem geraden Gegensatze (Met. XII, 10 8 — *ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον* —[3]); wohl aber wird sie nach ihrer Fähigkeit, sich so und anders zu verhalten (Met. VI, 2, 19 , Grund und Ursache des Zufälligen und somit auch des Unvollkommenen und Bösen, mit einem Worte, aller der Erscheinungen und Thatsachen, welche ausser dem Bereiche jener geordneten und gesetzmässigen Weltbewegung liegen, wie dieselbe von der Wirksamkeit des ersten Bewegers ausgeht[4]). Wenn

---

[1]) Phys. II, 6.

[2]) Met. IX, 9, 8. „Das Böse ist seinem Wesen nach später, als die *δύναμις* (d. h. Materie), welche das Vermögen ist, Gutes oder Böses zu werden.“ Schwegler.

[3]) Schwegler bemerkt zur genannten Stelle Met. XII, 10, 18. „Die Materie als solche — allein, ohne Form — hat kein Entgegengesetztes. Nicht Materie und Form, sondern Form und Beraubung sind sich entgegengesetzt!“ Nur weil sie die Möglichkeit zu Beidem — zu Gutem und Bösem ist, wird sie auch, aber nur indirect, Ursache des Bösen.

[4]) In ähnlicher Weise sagt Brandis S. 534: „Die Gottheit, obgleich der unerschöpfliche Quell inhaltreicher Gedanken, vermag diese in der Welt der Veränderungen nicht unmittelbar zu verwirklichen. Es bedarf dazu einer ausser dem Bereiche ihrer Vollkommenheit liegenden Bedingung der Verendlichung, wenn wir so sagen dürfen. Aristoteles bezeichnet diese Bedingung als das Vermögen, oder sagen wir lieber Urvermögen, welches zwar nimmer für sich gewesen oder sein könne, aber der Möglichkeit alles unvollkommenen, bedingten, d. h. weltlichen Seins vorausgesetzt werden müsse.“

irgendwo, so geschieht es namentlich in der genannten Stelle (Met. VI, 2, 19), dass Aristoteles zu seinen sonst immer nur negativen Bestimmungen über die Materie ein bejahendes Merkmal hinzulegt und ihr eine selbsteigene Bewegkraft zuschreibt, nach welcher sie nicht mehr als ein bloss leidendes, sondern als ein, wenigstens unter gewissen Schranken, selbstthätiges Etwas erscheint, das zwar der Alles gestaltenden ewigen Urform als das Geringere untergeorduet bleibt, aber doch nur meistentheils (Met. VI, 2, 10 etc.) und nicht immer von ihr beherrscht und durchdrungen wird. Vielmehr knüpft sich an die Materie in der genannten Auffassung der Gedanke eines selbsteigenen Widerstrebens [1], mit dem sie der zweckvollen Bildungsthätigkeit der ewigen Urform sich entgegensetzt und bisweilen sogar erfolgreichen Widerstand leistet, wie z. B. das Zufällige, das Misslingende etc. thatsächlich beweist. Es bleibt daher, wenn wir das bisher Gesagte über Bewegung und Bewegkraft der Materie alles zusammenfassen, die Vorstellung zurück von dem Vorhandensein einer blinden Naturkraft und eines bewusstlosen Naturtriebes in dieser materiellen Welt, der immer wirksam und immer lebendig unaufhörlich sich regt und bewegt und nach immer neuen Veränderungen und nach immer neuen Gestaltungen ringt, ohne jedoch ein wirkliches Wesen d. h. ein concretes Einzelwesen, in welchem allein das wahrhaft Seiende sich findet und darstellt, ins Dasein rufen zu können. Denn so weit die Bewegung den Begriff der Materie näher bestimmen hilft und eine Erklärung des Werdens mit anbahnen soll, tritt sie zunächst auch über den Kreis des rein materiellen Wirkens und Lebens im Gebiete der Natur nicht hinaus. Sie ist eben nichts weiter, als ein beständiger Wechsel von Anfangen und Aufhören, von Abnehmen und Zunehmen, von Anderssein und Anderswerden, von Lagen und Zuständen; aber sie ist, an und für sich, regellos, absichtslos, zwecklos und darum ganz geeignet, in dieser Besonderheit und logischen Abtrennung von dem Begriffe des Zweckmässigen und Guten [2]) einen Erklärungsgrund nicht nur für das Zufällige (Met. VI, 2, 19), Mangelhafte und Unvollkommene, sondern überhaupt für die Regung und Bewegung der elementarischen Kräfte abzugeben, sofern dieselben nach ihrer Natur und

---

[1]) Ritter, 146 etc.

[2]) Met. I, 3, 1. „Das Ziel aller Erzeugung und Bewegung ist das Gute.“

nach aristotelischen Begriffen in dieser sublunarischen Welt nicht aus dem Wirken und Wesen des ersten Bewegers, der ja vollkommen ist (Met. XII, 7, 11), abgeleitet werden können.

Wir sagten oben, dass die Annahme einer dritten und vierten Endursache (Bewegung und Zweckursache) nur als eine weitere Ausführung der Begriffe Materie und Form betrachtet werden müsse. Soweit wir die Bewegung bis jetzt erkannt haben, zeigt sich dieselbe auch thatsächlich nur als eine Näherbestimmung zur Materie. Aristoteles macht aber noch einen weiteren und zwar den so überaus wichtigen Unterschied zwischen vollendeter und unvollendeter Bewegung (Phys. II, 5. Phys. III, 2. Met. IX, 6, 11. Schwegler zu Met. XI, 9, 5). Die unvollendete ist eben die bis jetzt beschriebene Bewegung (*κίνησις ἀτελής*). Er nennt sie aber deshalb unvollendet, weil sie, wie er Met. IX, 6, 11 von ihr sagt, ihr Ziel (*τὸ τέλος*) und ihren Zweck (*οὗ ἕνεκα*) nicht unmittelbar in sich selbst, sondern ausser sich hat. Wie etwa das Gehen und Lernen nicht um seiner selbst willen geschieht und beim Gehen und Lernen nicht dieses selbst, sondern ein Anderes, wie z. B. das Gesundwerden oder das Wissen, Ziel und Zweck ist, so ist auch jene unvollendete Bewegung in dem Leben und in der Natur eben nur Thätigkeit, ist ein Uebergehen des Einen in das Andere in der Weise, dass das Eine in dem Anderen ganz aufgeht (wie z. B. Luft in Wasser) uud seine eigene Existenz an das Andere abgiebt (Schwegler zu Met. II, 2, 5), hört als Werdendes (als Luft) in dem Gewordenen (dem Wasser) auf, oder, wie es anderwärts heisst (Schwegler zu Met. IX, 6, 11), „erlischt in dem erreichten Ziel", das zunächst Nichts weiter, als Verwandlung des Einen in das Andere ist, und hat somit nicht selbst und für sich einen Zweck erreicht, sondern nur als Mittel zu einem anderweiten Zwecke gedient. Sie ist, nach Met. IX, 2, 1 etc., den vernunftlosen (*δυνάμεις ἄλογοι*), nur nach Nothwendigkeit wirkenden Vermögen zuzuzählen, die immer nur auf Ein Glied des irgendwie Entgegengesetzten, aus dem das Wirkliche wird, gerichtet sind, wie z. B. das Wärmende nur wärmen, das Kältende nur kälten kann: sie ist, wie man nach der Sprache des Aristoteles sagen könnte, das beständige Ringen und Streben der Materie, aus dem (relativen) Nichtsein in das wirkliche Sein einzutreten, und hat zu ihrem nächstliegenden Ziele und Producte nur schlechthin das Werdende oder, wie wir auch sagen könnten, die Veränderung des

Stofflebens [1]) (—der ϛοιχεῖα, die ja an sich betrachtet auch form- und gestaltlos sind und nur im Begriffe — λόγῳ erfasst werden können, wie z. B. Erz, Holz, Erde etc.), aber nicht die Gestaltung des Formlebens d. h. der Einzeldinge in der Natur. Sie prägt daher der Materie auch jenen Character auf, nach welchem sie dem Aristoteles zugleich leidend und thätig, bewegend und bewegt [2]) erscheint, wiefern die Materie mit ihrer einfachen Bewegkraft unaufhörlich nach wirklicher Vollendung ringt (Schwegler zu Met. XI, 9, 5) und somit thätig ist, andererseits aber ihre Formbestimmung theils von der Kunst und dem Zufalle, theils von dem νοῦς und dem von ihm mitgetheilten Bewegungsprincipe, also von Anderswoher empfängt [3]) und empfangen muss, um zu einem wirklichen Wesen (οὐσία, τόδε τι) sich zu gestalten, und somit leidend sich verhält. Ein wirkliches Wesen aber (οὐσία, τόδε τι) kann von jener unvollendeten Bewegung nicht hervorgebracht werden. Dazu bedarf es der obengenannten zweiten Bewegungsart, die wir als eine Näherbestimmung zur Form (als der zweiten Endursache aller Dinge nach Met. I, 3, 1 etc.) bezeichnet haben, nämlich der vollendeten oder der Formbewegung (ἐνέργεια). Im weiteren Sinne kommt diese Bezeichnung zwar auch der κίνησις zu; denn auch die Bewegung schlechthin ist gewisser Massen eine Energie [4]), aber sofern die Bewegung Ziel und Zweck in sich selber hat und zur vollendeten Wirklichkeit (ἐντελέχεια i. e. τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) führt, ist sie Energie im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes, deren weiterer Nachweis, soweit sie als vierte Endursache aller Sinnendinge in Frage kommt, in Nachstehendem noch gegeben werden soll [5]).

Wie Aristoteles zwischen inneren und äusseren Ursachen (Phys. II, 1. Met. V, 1, 2. V, 4, 1. VII, 7, 2. VII, 9, 1 etc.), zwischen ursprünglicher und mitgetheilter Bewegung (vergl. Schwegler zu Met. VII, 9, 4. Met. XI, 9, 7), zwischen vernunftlosen und vernünftigen Vermögen (Met. IX, 2, 1 etc.) unter-

---

[1]) Wir reden von Stoffleben, da im Sinne des Aristoteles ja auch dem Stoffe Kraft, Bewegung und somit eine gewisse Lebensäusserung zukommt; es hebt sich z. B. das Feuer nach Oben, es fällt der Stein nach Unten etc.

[2]) Schwegler zu Met. IX, 1, 8. IX, 6, 15.

[3]) Met. VII, 9, 5. „Die Form ist von dem νοῦς, da der νοῦς Grund aller Formen ist.“ Schwegler.

[4]) Phys. III, 2.

[5]) Ueber die Formbestimmung vergl. Weisse, Arist. Phys. 309.

scheidet, so unterscheidet er auch zwischen natürlichen und künstlichen Erzeugnissen, zwischen organischen und unorganischen Wesen, zwischen vergänglichen und ewigen Dingen, zwischen einem materiellen und rein intelligiblen Sein. Dass Letzteres nur Eines und zwar ein einiges, immaterielles, ewiges Sein und Wesen ist (vergl. Schwegler zu Met. III, 1, 12 — *οὐσία χωριςή* — Met. XII, 6, 7 — *οὐσία ἄνευ ὕλης* — desgl. Schwegler zu Met. V, 8, 5 etc.), ist theils schon berührt worden, theils muss es später wieder berührt werden. Mit dieser Unterscheidung eines rein intelligiblen Seins (vergl. Met. VI, 1; desgl. VI, 7, 15) deutet Aristoteles gleich zu Anfang seiner Metaphysik auf das Endziel seiner Gesammtbeweisführung hin, und auch dieses einige, immaterielle, allein wahrhaftige Sein [1]) und Urwesen — den göttlichen *νοῦς* und ersten Beweger (Met. XII, 7, 1 etc.) nennt er Energie oder mit völlig gleicher Bedeutung Entelechie; aber dieses ewige Urwesen kommt vor der Hand nicht weiter in Frage. Allein in einer anderen und zwar untergeordneten Bedeutung, die zwischen der Bewegung schlechthin (*κίνησις*), welche nur gewissermassen Energie heissen kann, und zwischen der ewigen Urform (dem *εἶδος ἄνευ ὕλης* Met. XII, 6, 7) zu stehen kommt, welche Energie ist im höchsten Sinne des Wortes, braucht er dasselbe Wort Energie, um das Princip der Selbstverwirklichung, der Formbewegung und der Zweckthätigkeit innerhalb der sichtbaren Sinnenwelt, also in allen natürlichen, organischen und vergänglichen Einzeldingen zu bezeichnen, soweit dieselben von Innen nach Aussen auf Grund einer immanenten Causalität (Met. VI, 2, 8) zu Gestalt und Form, zu einem selbstständigen, sinnlich wahrnehmbaren und somit wirklichen und vollendeten Dasein gelangen. Ja, selbst die ewigen Gestirne, die, wie sich später zeigen wird, keine *ὕλη φθαρτή*, sondern nur eine *ὕλη τοπική* [2]) haben, tragen eine solche Energie in sich, wenn sie an ihnen auch nur als zweckvolle Ortsbewegung bei immer gleichmässigen und unveränderlichem Sein und Bestehen ihres Grundwesens sich zeigt. Energie in dieser mittleren Bedeutung ist also nach Aristoteles der als besondere Wesenheit aufgefasste

---

[1]) „Wahrhaft *οὐσία* ist kein Sinnending, Nichts, was ein *τόδε τι* ist, keine der gewöhnlichen *οὐσίαι*, die alle ein Entstehen und Vergehen haben: aber es muss eine *οὐσία* postulirt werden, die reine Form ohne *ὕλη* ist.“ Met. VII.

[2]) Vergl. Schwegler zu Met. VIII, 1, 15. XII, 1, 6. XII, 8, 5.

Begriff [1]) eines jeden selbstständigen Gegenstandes, eines jeden wirklichen Wesens und aller einzelnen thatsächlich, zeitlich und räumlich bestehenden Dinge, die alle insgesammt nur dadurch in das Gebiet der Wirklichkeit eintreten können, dass ihnen der Begriff als ein Früheres (Met. VII, 3, 5. VII, 7, 11. IX, 1, 3) vorausgeht, oder, wie es anderwärts heisst (Met. V, 4, 2), als selbsteigenes Bewegungsprincip grundthümlich inwohnt. Wie die Idee zur Bildsäule früher da sein muss, ehe die Bildsäule selbst durch die Hand des Künstlers werden kann, so muss auch der Begriff eines jeden natürlichen Dinges früher da sein, als das Ding selbst da sein kann [2]). In soweit würde der Begriff der Formbewegung als Energie d. h. vollendeter Bewegung mit dem Begriffe der Form überhaupt zusammenfallen, von der wir oben als der zweiten Endursache alles Bestehenden gesprochen haben (Met. XII, 6, 6. XII, 7, 17. XII, 9, 24 etc.). Allein Aristoteles theilt eben den Allgemeinbegriff der Form an sich und überhaupt, die er bei der ersten Nachfrage über die Endursachen und über die Grundbestandtheile der Dinge zunächst nur begrifflich d. h. als ein gleichsam ruhendes und feststehendes Merkmal an dem vollendeten und wirklichen Wesen (*οὐσία, τόδε τι*) aufgefasst hatte, in der Weisse, dass er in die natürlichen organischen, vergänglichen und ewigen Einzeldinge, soweit sie wirkliche d. h. concrete, räumlich begrenzte und darum sinnlich wahrnehmbare Wesen sind, einen Theilbegriff des allgemeinen Formbegriffes verlegt, diesem Theilbegriffe den Character gesonderter und selbstständiger Thätigkeit zuspricht, ihn als selbsteigene Formbewegung zu einem bestimmten Zwecke, nämlich zur Verwirklichung der an sich form- und gestaltlosen Materie zu einem räumlich begrenzten Gegenstande, in die Natur der materiellen Dinge selbst einführt und mit dem Nameu Energie nach obengenannter mittlerer Bedeutung bezeichnet. Zugleich behauptet er, dass diese Formbewegung, die jedem natürlichen Dinge inwohne, oder dieser

---

[1]) Der so aufgefasste Begriff heisst *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*; z. B. der Mensch als solcher — *ὁ ἄνθρωπος καθ᾽ αὐτόν* d. h. der reine Begriff des Menschen. Aber der wirkliche Mensch, der *ἄνθρωπος αἰσθητός* ist eine *οὐσία καθ᾽ ὕλην*. Schwegler zu Met. VI, 1, 9.

[2]) „Die Form (*τὸ εἶδος*) kann immer in doppelter Weise existiren, in ideeller und in materieller, als reines *εἶδος* und als *σύνολον* oder *σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους* —". Vergl. Schwegler zu Met. VII. 10 — zu Anfang.

Formbegriff[1]), der jedem Einzelgegenstande vor seiner Verwirklichung zu Grunde liege, das wahre Wesen des Gegenstandes ausmache[2]); er bezeichnet dieses begriffliche Wesen eines jeden Dinges als Dasjenige, was man sein Anundfürsichsein nenne[3]); er erklärt weiterhin Begriff und Wesen eines jeden Dinges für identisch; er fasst Zweck und Form oder Formbewegung, nach welchem und durch welche das concrete Wesen sich aus sich selbst d. h. aus seiner materiellen Grundlage, der πρώτη ὕλη, gestaltet, als gleichbedeutende Wechselbegriffe auf[4]); er will Stoff und Form (Formbewegung) keineswegs als ursprünglich verschieden, sondern als zusammengehörig und daher das Stoffliche (mit seiner δύναμις) und das Formirte (mit seiner ἐνέργεια) nur als auf verschiedenen Entwickelungsstufen befindlich[5]) betrachtet wissen, indem die Δύναμις zur Ἐνέργεια sich verhalte, wie das Niedere zu dem Höheren (Met. VIII, 6, 19); er sagt ferner von diesen beiden Begriffen, dass weder die Δύναμίς ohne Ἐνέργεια, noch die Ἐνέργεια ohne Δύναμις bestehe und bestehen könne (Met. XI, 9, 11), und erkennt endlich in der Form oder in der Formbewegung der natürlichen Dinge „die Naturtypen, welche sich in der Materie verwirklichen und welche das Ziel und der immanente Zweck alles natürlichen Werdens sind." (Vergl. Schwegler zu Met. XII, 3, 5.) Und wie die Bewegung (κίνησις)

---

[1]) Der Formbegriff ist der λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι. Er kommt nur der Einzelsubstanz zu, z. B. dem Menschen als solchem — ohne Beimischung von anderen quantitativen, qualitativen, örtlichen und ähnlichen Attributen. Diese einfache Einzelsubstanz (z. B. Mensch) ist das eigentliche τόδε τι d. h. diejenige Einzelsubstanz, welche allein der Definition fähig ist (ὁρισμός). Sobald aber der Begriff, in dem ein Gegenstand erfasst wird, ein zusammengesetzter ist, z. B. weisser Mensch, ist dieser Gegenstand kein τόδε τι mehr; denn dieser Begriff (weisser Mensch) ist nicht mehr ein καθ᾽ αὑτὸ ὄν, sondern ist die Verbindung eines Anundfürsichseienden mit einem συμβεβηκός (weiss). Vergl. Schwegler zu Met. VII, 4. Doch wird das τόδε τι auch in weiterer Bedeutung von der Einzelsubstanz gebraucht, wie wir es öfter gethan haben.

[2]) Met. VII, 6, 1. „Begriff und Wesen eines Dinges fallen zusammen." Schwegler.

[3]) VII, 4, 5 etc. — ἐςι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκαςον ὃ λέγεται καθ᾽ αὑτό —. Desgl. Met. VII, 7, 10. „— εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάςου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν —".

[4]) Met. VIII, 4, 10.

[5]) Schwegler zu Met. VIII, 6, 18 etc. Desgl. Met. IX, 8, 17. — „nun ist die Materie δύναμις, die Form ἐνέργεια: folglich ist die ἐνέργεια das maasgebende Wesen (also das Prius) der δύναμις." —

nur in dem Bewegten sich findet, so besteht auch die Form (als Energie, Formbewegung, Theilform) nirgends allein und für sich, sondern nur in den sinnlichen Einzeldingen (Met. VII, 10, 27) und ist nach Begriff und Inhalt nicht wesentlich verschieden von dem Allgemeinen, das in ihnen zur Erscheinung kommt und wodurch allein sie erkennbar und wissbar werden (Met. VIII, 13, 19); sie wird deshalb als Grund der Einheit aller sinnlichen Erscheinungen, aber anderweit auch als Urheberin und Trägerin der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Einzeldinge bezeichnet[1]), die sie aus der Materie hervorgehen lässt, so dass die Materie nun ihrerseits als Grund der Vielheit und des Mannigfaltigen auf dem Gebiete des Werdens gilt, wie die Form andererseits den Grund der Einheit[2]) auf dem Gebiete des Erkennens bildet, und kehrt endlich mit ihrem urewigen Dasein und Wirken in der gleich ewigen sichtbaren Welt, wie die Bewegung überhaupt unter den oben angeführten Beschränkungen, die ja ein Erstbewegendes oder, deutlicher vielleicht, ein Immerbewegendes von Ewigkeit her voraussetzt (Met. XII, 6, 4), so auch in ihrer Eigenschaft als Formbewegung in den Einzeldingen auf den ersten Beweweger (den *νοῦς*) zurück, in welchem Aristoteles die absolute Identität von Sein und Bewegung, von Begriff und Wesen anerkennt und gleichsam den Angelpunct findet, von welchem her immer und ewig alle Bewegung in die Sinnenwelt eingegangen ist und noch eingeht.

Es ist schwer, das gegenseitige Verhältniss der drei Begriffe Bewegung überhaupt, Formbewegung in den Einzeldingen und ewige Urform dergestalt auseinander zu halten, dass bei ihrer engen Verwandtschaft unter einander mit der Ausscheidung ihrer characteristischen Merkmale nicht der eine Begriff wieder in den anderen übergeht und Wiederholungen des Gesagten sich herausstellen, die lästig erscheinen mögen[3]). Allein die Mannigfaltigkeit der aristo-

[1]) „Die Form ist es, welche die Möglichkeit unendlicher Vervielfältigung in sich trägt, welche ein Vieles hervorbringt. — Anderwärts freilich sieht auch Aristoteles die Materie als Grund der Vielheit, die Idee (Form) als Grund der Einheit an.“ Schwegler zu Met. 1, 6, 13.

Wir haben nachzuweisen versucht, in welchem Sinne Aristoteles das Eine, wie das Andere behauptet hat.

[2]) „Die Form ist Grund der Einheit, die Materie Grund der Vielheit und Verschiedenheit.“ Schwegler zu Met. VII, 8, 18. Desgl. Met. XII. 2, 9 etc.

[3]) Ueber die logischen Abstractionen des Aristoteles vergl. Weisse, Arist. Phys. S. 388.

telischen Ausdrucksweise, sowie die Verschiedenartigkeit des Gesichtspunctes, von dem aus oft Aristoteles eine und dieselbe Sache auffasst, machen dergleichen Wiederholungen fast unvermeidlich. In dem vorerwähnten Begriffe liegt sichtlich eine Gradation von dem minder Vollkommenen zu dem Vollkommneren vor. Die erstgenannte Bewegung (κίνησις, μεταβολή, κίνησις ἀτελής) steht auf der niedersten Stufe und wird der Materie an sich — in den oben bezeichneten Schranken — zugetheilt. Die zweitgenannte Bewegung, nämlich die vollendete oder die Formbewegung (ἐνέργεια, κίνησις τελεία) steht auf der nächstliegenden höheren Stufe und wird als Lebensprincip in die sichtbare Sinnenwelt und zwar in das natürliche wirkliche Wesen verlegt[1]. Die dritterwähnte Bewegung endlich, die ewige Urform oder erstbewegende Urkraft (ἡ πρώτη ἐνέργεια[2]) i. e. τὸ πρῶτον κινοῦν etc.), steht auf der letzten und höchsten Stufe und gehört als grundwesentliche und ewige Daseinsform dem ersten Beweger (dem νοῦς) ausschliesslich an. Allein Aristoteles braucht für alle diese verschiedenartigen Bewegungen eine und dieselbe Bezeichnung, nennt dieselben Energie und will vielleicht gerade dadurch die innere und wesentliche Einheit aller gedenkbaren Bewegkräfte festgehalten wissen, so weit dieselben auch in Gedanken und Begriff von einander getrennt werden können. Namentlich findet diese Ansicht, dass er jene innere Einheit aller Bewegungsarten unter einander trotz ihrer logischen Trennung habe festhalten wollen, in dem Begriffe ihre Bestätigung, den er von der Energie im zweiten Grade — von der Formbewegung in den Einzeldingen aufstellt. Es ist jene, bereits besprochene Art selbstthätigen und auf höheren Daseinsstufen selbstbewussten Seelenlebens, welches Aristoteles mit dieser Voraussetzung der Energie als selbsteigener Formbewegung in jedem concreten Einzelgegenstande nicht nur über Pflanzen und Thiere, Menschen, Götter und Gestirne[3]), sondern selbst über jede irgendwo und irgendwie zeitlich und räumlich begrenzte Gestaltung des gesammten Körper- und selbst des Stofflebens ausbreitet, wenn

---

[1]) Siehe oben Anmerk. über die Seele; insbes. Met. IX, 3, 12. „Die Benennung ἐνέργεια, sofern sie die zur Entelechie in Beziehung stehende Thätigkeit bedeutet, ist vorzüglich von den Bewegungen aus auch auf das Uebrige übergetragen worden etc."

[2]) Met. IX, 1, 3.

[3]) Schwegler zu Met. XII, 8, 4 etc.

es auch in diesem nur schlechthin als selbsteigene Regung und Bewegung ohne Wissen, ohne Willen, ohne Ziel und wirkliche Vollendung gelten kann. Diess Verhältniss der Analogie, in welchem der Begriff Energie zu einem gewissen Seelenleben in der ganzen Sinnenwelt steht, wird durch die öfter citirten Zeugnisse aus den psychologischen Schriften des Aristoteles hinlänglich begründet. Am Deutlichsten aber sagt es die oftberührte Stelle De gen. an. III, 11. („τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη — "), dass er an eine Alles durchdringende und Alles umfassende Bewegkraft denkt, die zwar bei verschiedenen Wesen in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise wirksam, ihrer Natur nach aber allezeit und allenthalben eine und dieselbe ist. Und wie er namentlich das concrete Einzelwesen auf höherer Daseinsstufe, als Pflanze, Thier, Mensch, in der Art auffasst, dass sein Begriff, seine Form und Formbewegung gleichsam den früher [1]) gegebenen und erstvorhandenen Kern bildet, aus dem sein sichtbares und leibliches Wesen sich gestaltet und von innen heraus zu einer „vollendeten Wirklichkeit" sich entwickelt, so hat er ja auch die Consolidirung der stofflichen Elemente zu irgendwelcher concreter Gestalt in gleicher Weise aufgefasst und dieselbe aus einem immanenten Bewegungsprincipe abgeleitet, das nur nach dem Grade seiner Thätigkeit und nach der Verschiedenheit seiner Wirkung, aber durchaus nicht wesentlich von jenem seelischen Form- oder Lebensprincipe sich trennen lässt, welches er in Pflanzen und Thiere und alle höheren Wesengattungen verlegt. Es erinnert diese aristotelische Anschauungsweise der Dinge gar sehr an die Ideenlehre des Plato; aber darin unterscheidet sich Aristoteles von Plato, dass er seinen Formbegriff als ein grundwesentliches Bewegungsprincip in die Natur der Dinge selbst aufnimmt [2]), denselben mit der ewigen und ungewordenen Materie von Ewigkeit her und unauflöslich verknüpft [3]) und nur nach seinem Bestehen, Bleiben und unterbrochenen

[1]) Vergl. Schwegler zu Met. VII, 3. 5. „Die Form geht dem Stoffe vor, nicht sowohl zeitlich, als begrifflich, nicht sowohl χρόνῳ, als φύσει oder οὐσίᾳ etc."

[2]) Met. XII, 3, 9. Der Begriff ist zugleich mit den Dingen, nicht zeitlich früher als selbstständiges Einzelwesen, etwa wie die Ideen des Plato, sondern er geht mit dem Werden der Dinge unaufhörlich von Aussen her in die Materie ein. Met. VII, 3, 5. IX, 8, 1. De an. gen. II, 3.

[3]) Met. VI, 1, 18. „Dass die letzten Gründe alles Seins ewig sein müssen, zeigt Aristoteles mehrfach." Schwegler. Wie Form und Materie

Leben und Wirken von dem ersten Urgrunde aller Formen abhängig macht, während Plato seine Ideen als das gestaltende Lebensprincip der concreten Einzeldinge nicht gleich uranfänglich in und mit der Materie (ὕλη) bestehen, sondern zwar auch von Aussen her (d. h. von dem göttlichen *νοῦς* her), aber als schon wesentlich bestehende und gleichsam fertige Urbilder für concrete Einzelwesen in seine Materie d. h. in den leeren Raum eintreten und materielle Formen annehmen liess. Die aristotelische Welt ist mit ihrem jetzigen Bestande so und niemals anders gewesen. Materie, Form, Bewegung und Zweck, diese vier Grundbegriffe waren stets die factisch nachweisbaren Grundmerkmale aller concreten Wesen, wie diese selbst von jeher gewesen sind. Es gab von jeher dieselben niederen und höheren Principien des Daseins und der Bewegung, der Formbildung und Zweckthätigkeit, und das wechselseitige Verhältniss aller Wesen, aller Stoffe und aller Kräfte untereinander im Leben der Gesammtsinnenwelt ist also auch niemals ein anderes gewesen, als es jetzt noch ist. Diese Anschauung von der Welt ist das Resultat, das Aristoteles von der Betrachtung des concreten Einzelgegenstandes gewonnen hat. Die platonische Welt dagegen ist nicht immer so gewesen, wie sie jetzt ist. Erst durch Einführung der Ideen in die Materie d. h. in einen leeren Raum [1]) hat sie ihre jetzige, geordnete Form und Gestalt empfangen, hat sich zu Einzelerscheinungen entwickelt und ist zum *Κόσμος* geworden. Diese Ansicht von der Welt hat Plato den Ideen entnommen, die er als die ewigen Hypostasen alles materiellen und concreten Daseins ausserhalb der jetzt erst bestehenden Sinnenwelt suchte und gleichsam als ewige Urtypen aller Formbildung im göttlichen *νοῦς* gefunden zu haben glaubte, während Aristoteles seine immanenten Bewegungsprincipien als Naturtypen (vergl. Schwegler zu Met. XII, 3, 5) betrachtet, die zwar bei ihrer Wirksamkeit auch von der Kraft des *νοῦς* d. h. des ersten Bewegers gehalten und getragen werden, die aber von Ewigkeit her in und mit der gleichewigen Materie vorhanden und wirksam waren. Inzwischen so weit auch Plato und Aristoteles darin auseinander gehen, dass

---

überhaupt, so sind auch Bewegung und Zweckursache in den Einzeldingen gleich ewig, wie die Welt mit allen ihren Einzeldingen.

[1]) Susemihl: Die genet. Entwickelung der plat. Philos. Zweiten Theiles zweite Hälfte. S. 334 etc. 406 etc.

jener die Formbewegung erst mit dem Eintreten der göttlichen Ideen in das Leere (oder in die ὕλη) entstehen lässt, um eine Sinnenwelt zu gestalten, die vorher nicht war, und dass dieser die Formbewegung in der Sinnenwelt wohnen lässt, wie dieselbe immer und von Ewigkeit her schon Sinnenwelt war: so stimmen doch beide darin wieder überein, dass sie den höchsten und letzten Grund aller Zweckbewegung im Dasein und Leben eines sein selbstbewussten göttlichen Wesens suchen. Bei Plato liegt Diess offen zu Tage; bei Aristoteles aber, der ein ewiges Dasein dieser Welt in ihrem jetzigen Bestande behauptet und doch von einem ersten Beweger redet, ist diese Zurückführung aller Bewegung auf eine bewegende Urkraft — auf die Gottheit darum schwerer nachzuweisen, weil für Aristoteles jenes ewige Urwesen nicht sowohl einen zeitlichen Anfang, als vielmehr das ewige Dasein und den ununterbrochenen Fortbestand der Bewegung und namentlich der Zweckbewegung vermittelt, durch welche sich die concreten Einzeldinge von jeher gestaltet haben und noch immer gestalten.

Der Weg der Beweisführung, den Aristoteles einschlägt, um zu dem Resultate zu gelangen, dass der Zweckbegriff oder die Formbewegung am Einzelgegenstande in seiner äussersten Abstraction mit der Endursache aller Formbildung d. h. mit der ewigen Urform, dem *εἶδος ἄνευ ὕλης*, dem Angelpuncte aller Zweckbewegung, identisch sei und demnach nur als eine Näherbestimmung der Form an sich gelten kann — dieser Untersuchungsgang des Aristoteles ist so weit ausgedehnt und so beschwerlich zu verfolgen, dass wir von Neuem auf die Anfänge unserer Beweisführung hinweisen müssen. Wenden wir uns zurück auf das sich gegenseitig entsprechende Verhältniss der verschiedenen Grundbestandtheile oder Ursachen der Dinge (Met. I, 3, 1) und der verschiedenen vier Hauptarten des Seienden (Met. IV, 2, 3), so entspricht, wie oben erwähnt, dem Begriffe des rein substantiellen Seins der Begriff Materie, dem des qualificirten Seins der Begriff Form, dem der wirkenden Ursache der Begriff Bewegung, und dem Begriffe der Zweckursache soll nach Met. IV, 2, 3, der Begriff der Verneinung entsprechen. Die genannte Ausdrucksweise Verneinung, deren sich Aristoteles für den Correlatbegriff der Zweckursache bedient, findet nur darin eine Verdeutlichung, dass wir gleich von Vornherein das Wort Verneinung als einen Ausdruck

anerkennen, in dem nicht sowohl der Gegenstand, als vielmehr der Denkact bezeichnet wird, durch welchen der fragliche Gegenstand d. h. die Existenz einer alles durchgreifenden Zweckbewegung oder, was dasselbe wäre, einer höchsten und letzten Zweckursache gefunden wird, in welcher alle Zweckbewegung im Leben der Welt ihren unveränderlichen und immer bleibenden Halt- und Einigungspunct findet.

Es lag in dem Geiste der nachionischen Periode und namentlich der socratischen Philosophenschule, den Begriff seinem Gegenstande, die Idee ihrer materiellen Verwirklichung, ein Allgemeines dem Einzelnen und Besonderen als ein Vorangehendes und Früheres [1]), als Grundform und Vorbild, als ein Ursprüngliches und Selbstständiges gegenüber zu stellen. Dies hatten schon die Pythagoreer in ihrer Weise und noch bestimmter hatten es die Platoniker gethan. Aristoteles bewegt sich in derselben Denk- und Anschauungsweise seiner Zeit, und auch er stellt ohne Weiteres den Begriff seinem Gegenstande als seiner äusserlichen und sichtbaren Verwirklichung gegenüber [2]). So ist denn die erste Voraussetzung, die er macht, dass es ein begriffliches und zwar reales Sein gebe (Met. I, 2, 7. I, 8, 2). Er sagt ausdrücklich, dass das sinnlich Reale (*αἱ αἰσθηταὶ οὐσίαι*) nicht das Einzige sei, das existire (Met. III, 2, 22), dass es auch Unkörperliches d. h. Etwas ausser der sinnlichen Erscheinung gebe (Met. I, 8, 2); er redet weiterhin von einem Principe des begrifflichen Seins und Wesens (Met. I, 7, 5. VI, 1, 1 etc.) und behauptet, dass dieses Princip ein an und für sich seiendes, ursachliches Princip (Met. III, 1, 12), ein Einzelwesen ohne die materielle Erscheinungsform der sinnlichen Dinge (— *οὐσία χωριστή* — Met. III, 1, 12) sei.

Es ist dies begriffliche Sein zwar nicht das erste und nächstliegende Object der menschlichen Erkenntniss und Wissenschaft, deren Anfang vielmehr mit der sinnlichen Wahrnehmung und mit der Erfahrung gemacht wird (Met. I, 1, 9); aber es ist das ein-

---

[1]) Vergl. die bereits angeführte Stelle Met. I, 8, 10. „Nach aristotelischer Theorie ist das dem Werden nach Spätere dem Wesen oder Begriffe nach früher.“ Desgl. Met. VII, 3, 5.

[2]) Daher erklärt sich auch die enge Verbindung seiner Logik mit der Physik und Metaphysik und der oft wiederholte Gebrauch, den er zur Begründung seiner metaphysischen Lehrsätze von den logischen Gesetzen über Begriff, Schluss und Beweisführung macht. Met. II, 2, 1 etc.

zige und ausschliessliche Object aller Verstandeserkenntniss, und es wäre überhaupt Nichts durch das Denken erkennbar (Met. III, 4, 4), wenn nicht Etwas ausser den Sinnendingen existirte, worauf das Denken Bezug haben kann und thatsächlich Bezug hat, wie ja überhaupt ein Wissen gar nicht stattfinden könnte, wenn es nicht Etwas gäbe, was in Allem Eins ist. Das kann und soll nichts Anderes heissen, als dass das Wissen in einem Erkennen Dessen besteht, was vielen oder nach Aristoteles vielmehr allen Einzelerscheinungen gemeinsam ist. Das ist das Allgemeine [1]).

Es schliesst Aristoteles aus der unmittelbar gegebenen Thatsache des Denkens auf die reale Existenz eines nichtsinnlichen Denkobjectes. Weil es ein Denken und Wissen giebt, behauptet er, so müsse es auch einen Gegenstand des Denkens und Wissens geben. Nun ist aber der Gegenstand des Denkens nur das Nichtsinnliche oder Allgemeine. Also existirt auch das Nichsinnliche und Allgemeine (vergl. Schwegler zu Met. VII, 1; desgl. zu Met. VII, 6). In dieser Schlussweise hat Aristoteles mit Plato es gemein, dass er dem blossen Begriffe Realität beilegt. Aber er unterscheidet sich darin von Plato, dass er seinem Abstractbegriffe nicht bloss die Geltung eines Gattungsbegriffes zuschreibt, demselben Substantialität beilegt und nun erst, wie Plato seine Ideen, in die Materie eintreten lässt, sondern dass er das Allgemeine als grundwesentlichen Bestandtheil der immer bestehenden, wenn auch immer veränderlichen, sinnlichen Einzelwesen betrachtet und in der concreten Substanz und Gestalt des begrifflichen und materiellen Seins gleich uranfänglich und von Ewigkeit her zu einem Ganzen vereinigt findet; denn die Welt ist ewig so, wie sie jetzt ist. Zwar scheidet Aristoteles anderwärts (siehe oben Anmerk. zu Met. VI, 2, 3 etc.) das bloss logische Sein, sowie das bloss zufällige Sein ausdrücklich aus der Gesammtsumme der verschiedenen Seinsarten und aus der Reihe der wirklichen Dinge aus. Allein das begriffliche Sein, wie er es auffasst, will er eben nicht als etwas bloss Logisches, sondern als etwas Reales und zwar als die formale, aber zugleich reale Grundlage (*ἀρχή*) der concreten und materiellen Erscheinung angesehen wissen. (Vergl. Schwegler zu Met. XII, 4, 9 — über *ἀρχή* und über die *αἴτια ἐνυπάρχοντα*).

[1]) Met. I, 1, 12 — „wissenschaftliches Wissen (*τέχνη*) ist Kenntniss des Allgemeinen" —. Met. 1, 2, 7 — *ἡ καθόλου ἐπιστήμη* —. Met. III, 4, 10. Desgl. Schwegler zu Met. IV, 2, 24.

Es ist diess die nothwendige Consequenz der einmal gemachten Voraussetzung, die sich in verschiedenen Stellen findet, dass Begriff, Form und Wesen identisch sei, und dass Begriff oder Form nicht minder, ja sogar noch mehr einen Grundbestandtheil der Einzelerscheinung ausmache, als das materielle Substrat derselben.

Der Beweisführung aber dafür, dass dem Sinnlichen ein Nichtsinnliches oder Allgemeines gegenüberstehe, welches nur auf dem Wege der Verneinung erkannt und gefunden werden könne, sucht Aristoteles eine feste Begründung zu geben auf doppelte Weise, eines Theils durch den Gebrauch, den er von dem Satze des Widerspruches, anderen Theils in der Anwendung, die er von dem Gesetze der Causalität macht, um jene angeblich vierte Ursache aller Einzeldinge und somit die Realität eines Nichtsinnlichen nachzuweisen.

Der Satz des Widerspruches (das oberste aller logischen Axiome oder Principe des Beweises — vergl. Schwegler Met. IV, 3, 1), dieser unmittelbar gewisse Grundsatz alles Denkens und Erkennens, der eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, besteht in dem Satze, dass von einem und demselben Objecte nicht zugleich Entgegengesetztes, Ja und Nein, ausgesagt werden kann. Wer demnach sagen wollte, der Begriff des Menschen sei diess, Mensch und Nichtmensch zugleich zu sein, der hebt die Möglichkeit aller Begriffsbestimmung auf (Met. IV, 4, 25 etc.) und würde mit den Sophisten behaupten müssen, dass es überhaupt von Nichts einen Begriff (Met. IV, 4, 28) d. h. ein begriffliches Wesen gebe, welches an und für sich ist (Met. VII, 11, 22). Es wäre Alles, was ausgesagt würde, nur eine accidentelle Bestimmung, aber es gäbe kein letztes Subject, das der Träger dieser zufälligen Eigenschaften oder Prädicate sein könnte (Met. IV, 4, 29). Es würde keine Unterscheidung der Dinge mehr geben, sondern nur einen anaxagoreischen Urzustand, in dem alle Dinge Eins wären (*ὁμοῦ πάντα χρήματα* Met. IV, 4, 37). Alles wäre nur der Möglichkeit nach, aber nicht nach der Wirklichkeit, denn nur das bloss Mögliche ist bestimmungslos (Met. IV, 4, 38). Vielmehr muss man die bejahende und die verneinende Aussage von einander trennen (Met. IV, 4, 46), um zu einer Unterscheidung der Dinge und zu einer Begriffsbestimmung des Wirklichen zu gelangen. Allerdings sei zwar auch Einheit entgegengesetzter Bestimmungen an einem und demselben Objecte möglich und denkbar,

aber nur im potentiellen, nicht im wirklichen Sein. Es kann z. B. ein und derselbe Stoff die Möglichkeit in sich haben, weiss oder schwarz zu werden (Schwegler zu Met. IV, 5, 9). Sobald aber das bloss Mögliche (*τὸ δυνάμει ὄν*) zum Wirklichen (*τὸ ἐνεργείᾳ ὄν*) geworden ist, schliesst es sein Gegentheil von sich aus [1]). Muss man aber bei irgendwelcher Aussage über das Wirkliche, nach dem unabweisbaren Satze des Widerspruches, entweder bejahen oder verneinen, so ergiebt sich mit logischer Nothwendigkeit aus der Anerkennung des Seienden d. h. der concreten Einzeldinge auch die Anerkennung eines Nichtseienden und zwar eines wirklich Nichtseienden [2]). Wir haben nämlich an dem Seienden, das als äusserliche, sinnliche und wirkliche Erscheinung, als concrete Substanz sich uns darstellt, ein nächstliegendes, objectiv festes (*βέβαιόν τι καὶ γνώριμον* Met IV, 4, 45), sinnlich wahrnehmbares und erkennbares Object; wir erkennen mit unseren Sinnen und bejahen, dass das Sinnliche und Concrete existirt. Das ist Gegenstand der Physik. Nun aber müssen wir nach dem Satze des Widerspruches dem Seienden nothwendig auch ein Nichtseiendes gegenübersetzen [3]); wir erkennen mit unserem Verstande dieses Entgegengesetzte. Wir erkennen es nach dem Satze des Widerspruches mit logischer Nothwendigkeit; folglich gewinnen wir für unsere Erkenntniss eine neue Art des Seins, nämlich das Nichtseiende, das wir als das nichtsinnliche Gegentheil zu der sinnlichen Erscheinung anerkennen müssen, das aber, weil es den nothwendigen Gegensatz des Sinnlichen bildet, auch nur durch den Begriff [4]) erkannt und nur schlussweise erfasst werden kann. Das ist Gegenstand der Metaphysik. Das ist das begriffliche, das reine, allem Concreten zu Grunde liegende Sein; das ist das nicht bloss logische,

---

[1]) Met. IV. 5, 9. *Δυνάμει ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ.* —

[2]) Met. IV, 2, 26.

[3]) Richtiger würde es freilich heissen: Wir müssen dem Endlichen ein Nichtendliches, dem Zeitlichen ein Ewiges gegenübersetzen! Allein da dem Aristoteles die ganze Sinnenwelt selbst als ewig erschien, so musste ihm diese Schlussweise fern liegen, und es blieb ihm nur der Schluss von dem Seienden auf ein Nichtseiendes, d. h. auf ein begriffliches, aber reales Sein übrig, um auf das Göttliche zu kommen.

[4]) „Die Wissenschaft, sagt Aristoteles, ist Begriff — der Begriff geht auf Beides, auf die Sache und ihre Beraubung — — durch Verneinung und Aufhebung stellt er das Entgegengesetzte heraus etc.“ Met. IX, 2, 4 etc.

sondern reale Sein, das durch die Verneinung bezeichnet wird. Sofern nun aber an jedem Einzelgegenstande (οὐσία im engeren Sinne — τόδε τι, σύνολον) als nächste Unterscheidung die Unterscheidung zwischen Materie und Form (zwischen Stoff und Gestalt, zwischen Kunstwerk und Idee zu dem Kunstwerke) sich aufdringt und hierbei die Frage entstehen kann, welchem von beiden der genannten Grundbestandtheile eines Sinnendinges das eben erwähnte bloss begriffliche Sein näher verwandt sei, ob der Materie oder der Form: so ist es leicht, unsere obige Behauptung aufrecht zu erhalten, dass dieses begriffliche Sein, welches Aristoteles in seiner eigenthümlichen Ausdrucksweise (Met. IV, 2, 3) als die Verneinung bezeichnet hat, weil es durch die Verneinung gefunden wird, als eine Näherbestimmung der zweiten Seinsart (der Qualität) und der ihr entsprechenden Ursache (nämlich der Form als des zweiten Grundbestandtheiles aller concreten Sinnendinge) zu betrachten sei.

Um Diess zu beweisen und dadurch zugleich die reale Existenz eines Nichtsinnlichen noch näher ins Licht zu stellen, bezieht sich Aristoteles weiterhin auf das Andere, das wir oben neben dem Satze des Widerspruches bereits angedeutet haben — auf das Gesetz der Causalität.

So wenig es nämlich möglich ist[1]), irgend eine Bestimmung über den Ursprung der sinnlichen und concreten Erscheinungen der Welt abzugeben, ohne auf eine erste Grundlage derselben d. h. auf ein Substrat — auf eine ewige und ungewordene Materie, aus welcher sie geworden sind (Met. III, 4, 5 etc.) — zurückzukommen: eben so wenig ist es möglich, über die bewegende Ursache irgend eine Bestimmung zu geben, ohne — nach Rückwärts — auf ein Erstes als das Vorderste und Früheste oder — nach Vorwärts — auf ein Letztes als das Aeusserste und Späteste hingeführt zu werden. Das Eine bildet den Anfang und Urgrund (ἀρχή), das Andere den Zielpunkt und die letzte Vollendung (τέλος) alles Werdenden und Gewordenen. Sind wir daher genöthigt, nach dem Gesetze der Causalität (Met. II, 2, 3) für alles Materielle eine Materie anzunehmen, die als substantielle d. h. materielle Grundlage jedes concreten Einzeldinges eine ungewordene (— ἀγέννητος Met. III, 4, 7)

---

[1]) Met. II, 2, 1 etc.

und ewige sein muss: so müssen wir noch weit eher annehmen, dass diese Materie, indem sie zu bestimmten Gestaltungen wird, auch von Ewigkeit her bewegt worden sei und eine Form zur Voraussetzung habe, die noch viel weniger eine gewordene sein könne. Nach dem Wortlaute der genannten Stelle (Met. III, 4, 7) erscheint demnach dem Aristoteles das Gewicht der Gründe für die Annahme einer ursprünglichen, ewigen, an sich seienden Form noch grösser, als für die Annahme einer ewigen Materie. Nun schliesst aber der aristotelische Begriff der Form Alles in sich, was an dem Einzelgegenstande die Zahl und die Gesammtheit seiner unterscheidenden Merkmale oder, wie wir vom logischen Standpuncte aus sagen können, den Begriff eines Dinges ausmacht. Folglich erweist sich dieses begriffliche Sein, welches allenthalben und überall der qualitätenlosen Materie beigegeben ist, als das jedesmalige, wenn auch immer neue Product jener ewigen Urform, zu deren Annahme wir nach dem Gesetze der Causalität gezwungen sind. Es ist dies begriffliche Sein am Einzelgegenstande gleichsam die lebendige Kraft und Bewegung, von welcher die qualitätenlose Materie unaufhörlich ergriffen, durchdrungen und dadurch zu einem räumlich bebegrenzten, in sich selbst zusammenhängenden und abgeschlossenen, qualitativ bestimmten und selbstständigen Einzelwesen gestaltet wird. Es ist das Allgemeine in dem Besonderen. (Vergl. Schwegler zu Met. VI, 1, 21).

So schreitet Aristoteles von dem Einzelbegriffe, wie derselbe von jedem concreten Einzelgegenstande gedanklich sich lostrennen lässt, reflectirend rückwärts nach dem Anfange der Dinge hin zu einem Gesammt- oder Urbegriffe zurück, der gleichsam von Ewigkeit her in eben so vielen Theilen, Gestaltungen und immer neuen Einzelbegriffen in die Materie eingegangen ist und noch eingeht, als es überhaupt sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge in dieser sichtbaren Welt giebt. Aber vergebens ist er bemüht, diesem schlussweise nach dem Satze des Widerspruches und dem Gesetze der Causalität gefundenen, begrifflichen Sein eine reale Bedeutung zu sichern. Aus der dreifachen Umhüllung, mit welcher er das sinnliche Einzelding umkleidet und woraus er dasselbe zusammengesetzt hat (ich meine Materie, Form und bewegende Ursache), tritt endlich das Vierte und Letzte, das er uns nennt, das seinem Werthe nach aber als das Erste und Wichtigste gelten muss — das begriffliche, aber angeblich reale Sein als ein durchaus inhaltleeres und wesen-

loses Etwas heraus. Es ist und bleibt auch dieses Vierte oder diese angeblich ewige Urform, die gleichsam in unzähligen Theilformen und in immer erneuter Selbstverwirklichung der Materie beiwohnt, ein blosser Abstractbegriff, der seinen Stützpunct für reale Geltung in dem Wesen der Sinnenwelt findet. Demnach ist es dem Aristoteles zwar gelungen, der Gesammtsinnenwelt eine neue Betrachtungsweise abzugewinnen, aber nicht gelungen, die Schranken der menschlichen Erkenntniss zu durchbrechen, vor denen Socrates in tiefer Ehrfurcht gegen das unbegreifliche Wesen der Gottheit stehen geblieben war. Das Ureine und Allgemeine, das er sucht und worin er das Göttliche zu finden meint, ist wohl geeignet, das Viele und Mannigfaltige unter Einen Gesichtspunct für die Betrachtung zu stellen; aber die Art und Weise, wie er es auffasst und darstellt, lässt die durchaus unabhängige, über alle Schranken der Endlichkeit erhabene, in sich selbst nur begründete, lebenhaltige und lebengebende Kraft vermissen, die das erstwesentliche Merkmal im Begriffe der Gottheit ist. Statt eines ureinen, rein geistigen, absolut freien und persönlichen Wesens bleibt am Ende aller Abstractionen Nichts weiter übrig, als ein mehr oder weniger mechanisches Princip der Bewegung, welches den Kreis und die Grenze seiner Wirksamkeit, soweit dieselbe als eine Selbstoffenbarung in Betracht kommt, in einem Anderen d. h. in der Materie findet, die durch das Merkmal ihres ewigen Bestehens auch ihrerseits zum Range eines göttlichen Principes erhoben wird und somit den Dualismus, dessen wir schon oben gedachten, zur entfernteren Grundlage des ganzen aristotelischen Systemes macht. Von einem einigen und persönlichen Gott als dem Urheber und Schöpfer dieser sichtbaren Welt ist nirgends die Rede.

II. Das Princip der ersten Bewegung.

Der eigenthümliche Untersuchungsgang, den Aristoteles einschlägt, um in dem höchsten und letzten Principe aller Dinge d. h. in dem Principe der ewigen Bewegung das Wesen Gottes endgiltig nachzuweisen, stellt sich am Deutlichsten heraus beim Abschlusse seiner Metaphysik. Dieser Abschluss wird bekanntlich gegeben mit dem zwölften Buche seiner Metaphysik und zwar von dem sechsten Capitel an. Stellen wir die daselbst befindlichen Schlüsse und Folgerungen zu einem Ganzen zusammen.

Die Argumentation knüpft sich auch in der angeführten Stelle, wie anderwärts, an den vieldeutigen Begriff der Bewegung an (Met. XII, 6, 3). Zunächst verbindet Aristoteles den Begriff der Bewegung mit dem Begriffe der Zeit, und wie er von der letzteren behauptet, dass sie immer eine Zeit vor und eine Zeit nach sich habe (Schwegler zu Met. XII, 6, 2) und darum ewig sei, so behauptet er Dasselbe von der Bewegung; denn die Zeit als das Mass oder die Zahl der Bewegung sei entweder identisch mit der Bewegung [1]) oder eine Qualität derselben [2]). Folglich sind beide ewig — Bewegung und Zeit [3]).

Durch diese enge Verknüpfung der beiden Begriffe Bewegung und Zeit, von denen der eine durch den anderen begründet wird, scheint dem Aristoteles das Merkmal der Ewigkeit für den Begriff Bewegung gesichert zu sein. Es versteht sich, dass durch

---

[1]) Phys. IV, 10, 11 etc. Desgl. Biese, Philos. des Aristot. II, 49 etc.

[2]) Met. XII, 6, 3 — πάθος τι τῆς κινήσεως. —

[3]) Eine weitere Ausführung des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Begriffe Zeit und Bewegung findet sich: Brandis, Geschichte der Entwickelungen der griech. Philos. etc. S. 496 etc.

diese vorläufige Voraussetzung einer ewigen Bewegung, die mit der gleichartigen Voraussetzung eines ewigen Bestandes der sichtbaren Sinnenwelt Hand in Hand geht, die Frage noch keineswegs entschieden wird, ob diese Bewegung an sich und durch sich selbst ewig sei, oder von Ewigkeit her erst durch ein anderes Princip vermittelt werde. Diese Frage soll erst später zur Entscheidung gebracht werden. Für jetzt, da das Wort Bewegung ja eben so wohl die abgeleitete, als ursprüngliche Bewegung bedeuten kann [1]), fährt Aristoteles zu behaupten fort, dass die Bewegung, sofern sie continuirlich und ewig sei, in ihrer allgemeinsten Bedeutung aufgefasst werden müsse. Die Bewegung aber in allgemeinster Bedeutung sei die örtliche Bewegung [2]); denn diese befasse alle anderen Bewegungen unter sich, wie z. B. die Bewegung der Substanz, des Qualitativen und des Quantitativen, also das Entstehen und Vergehen, das Anderswerden, das Abnehmen und Zunehmen [3]). Somit kann nur die örtliche Bewegung als diejenige erkannt werden, welche in ewiger Verbindung und in ewigem Bestande mit der gleich ewigen Zeit sich darstelle. Aber die örtliche Bewegung ist nicht als solche schlechthin und nach jeder beliebigen Richtung zu denken, sondern die örtliche Bewegung, sofern sie ursprünglich und ewig ist, muss nothwendig eine Kreisbewegung sein [4]); denn eine stetige Bewegung in gerader Linie könne nicht ewig sein [5]). Diese Kreisbewegung komme jedoch allein und ausschliesslich dem Fixsternhimmel zu, welcher den äussersten und letzten Bestandtheil des in sich festgerundeten Weltganzen und zugleich den obersten örtlichen Anfangs- und Ausgangspunct bilde für alle Bewegung und Bewegungsarten der in und unter dem Fixsternhimmel eingeschlossenen übrigen Theile der Sinnenwelt bis nach dem Mittelpuncte des Weltganzen — zur Erde herab. Keineswegs aber ist diese örtliche Kreisbewegung des Fixsternhimmels etwa gleichbedeutend mit dem ersten und höchsten Bewegungsprincipe des Weltalls, sondern sie ist nur die ursprünglichste und einfachste, die nächstliegende und vollendetste

---

[1]) Vergl. Schwegler zu Met. XI, 9, 7.
[2]) Met. XII, 6, 3.
[3]) Vergl. Schwegler zu Met. XII, 7, 9.
[4]) Met. XII, 6, 3.
[5]) Phys. XII, 8.

Lebensäusserung, in welcher der über Allem, auch über dem ewigen Fixsternhimmel stehende erste Beweger (der νοῦς) seine Alles bewegende und Alles erfüllende Kraft am Unmittelbarsten und Reinsten von Ewigkeit her entfaltet. Sind daher auch Beide gleich ewig, die örtliche und zwar kreisförmige Bewegung des ewigen Fixsternhimmels und der erste Beweger, so ist doch der Letztere ein Wesen für sich und von dem sichtbaren Weltganzen mitsammt dem Fixsternhimmel wesentlich verschieden [1]).

Diese wesentliche Verschiedenheit des ersten Bewegers und der Welt beruht aber vor Allem darauf, dass der erste Beweger oder die Gottheit ein immaterielles Wesen ist, und in dieser einen Voraussetzung sind sämmtliche Hauptmerkmale enthalten, die der aristotelische Gottesbegriff in sich schliesst. Ehe wir diese Hauptmerkmale des aristotelischen Gottesbegriffes nach ihren verschiedenen Benennungen anführen, müssen wir wiederholt das methodische Verfahren des Aristoteles in Betracht ziehen und darauf zurückkommen, wie Aristoteles von der Betrachtung der concreten Einzelerscheinung aus zu immer höheren und gleichsam feineren, von der Materie freieren und reineren Sphären des Lebens stufenweise sich erhebt und in der äussersten Grenze des materiellen Lebens — im Fixsternhimmel zwar nicht schon ein völliges Losgebundensein von aller materiellen Beschränkung, doch aber bereits eine so weit greifende Läuterung und Befreiung von dem Drucke der Materie anerkennt, dass er dem Fixsternhimmel nicht mehr eine werdende und vergängliche (ὕλη γεννητή und φθαρτή), sondern nur noch eine räumliche Materie (ὕλη τοπική) beilegt [2]). Die Gottheit aber, deren Lebensinhalt ja noch feiner erfasst und deren Wohnsitz noch weiter hinaus über die Grenzen der Sinnenwelt gerückt werden muss, hat gar keine Materie; sie ist durchaus immateriell [3]) und zwar ein immaterielles Einzelwesen. Als Einzelwesen wird sie unter einem doppelten Gesichtspuncte näher bestimmt, nehmlich nach Begriff und Zahl als ein einiges Wesen [4]) und nach Art und Beschaffenheit ihrer Natur als einfaches und

---

[1]) Met. XII, 7, 21.
[2]) Vergl. Schwegler zu Met. VIII, 1, 15.
[3]) — εἶδος ἄνευ ὕλης — Met. VI, 1, 1 etc. III, 1, 12. Met. IX, 8, 9.
[4]) Met. XII, 8, 25 — ἓν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ. —

untheilbares Wesen[1]). Ersteres ist und muss sie sein; denn wie es nur eine erste und ewige Bewegung gebe, so könne es auch nur einen ersten Beweger geben[2]); das Andere aber ist sie, weil nur Dasjenige zusammengesetzt und theilbar ist, was Materie hat[3]). Aus demselben Grunde ist die Gottheit nicht, wie die materielle Sinnenwelt, bewegt und beweglich, sondern zwar ewig bewegend, aber selbst unbeweglich[4]), etwa wie das Schöne, das auch bewegt, bloss dadurch, dass es schön ist, ohne selbst Bewegung zu haben z. B. ein Bild, eine Statue; sie bewegen Den, der sie betrachtet. Dagegen bewegt werden oder beweglich sein könne nur Das, was theilbar sei, also, was eine Materie habe[5]). Dass ferner die Gottheit auch nach Nothwendigkeit[6]) existire, demnach nicht anders sein könne, als sie ist; dass sie keine räumliche Begrenzung habe[7]), dass sie leidenlos und unveränderlich sei[8]): Dies alles ergiebt sich von selbst aus dem aristotelischen Begriffe eines immateriellen Wesens und bedarf nicht einer weiteren Begründung. Eine besondere Aufmerksamkeit aber verlangt die Benennung, nach welcher Aristoteles dieses immaterielle Wesen der Gottheit als reine Actualität bezeichnet[9]). Was nehmlich die erwähnte Actualität (**ἐνέϱγεια**) betrifft, die am Oeftesten als characteristische Bezeichnung für das Wesen der Gottheit wiederkehrt, so lässt sich dieselbe unter einem doppelten Gesichtspuncte auffassen, als Bezeichnung eines Theils des transeunten, anderen Theils des immanenten Lebens und Wesens der Gottheit. In ersterer Auffassung erweist sich diese Actualität (**ἐνέϱγεια**) als erste Bewegung und Bewegkraft[10]) für die ganze sichtbare Sinnenwelt vom obersten Himmel an bis hinab

---

1) — *ἁπλοῦς* — vergl. Schwegler zu Met. XII, 7, 5.

2) Met. XII, 8, 1 etc.

3) Met. VII, 1 etc.

4) Met. XII, 7, 2.

5) Phys. VIII, 5 — *ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιϱετὸν εἰς διαιϱετά.* —

6) Met. XII, 7, 10 — *ἐξ ἀνάγκης.* —

7) Met. XII, 7, 22 — *μέγεθος.* — Grösse im Sinne räumlich begrenzter Dinge. —

8) Met. XII, 7, 24 — *ἀπαθὴς καὶ ἀναλλοίωτος.* —

9) Met. XII, 7, 3 — *οὐσία καὶ ἐνέϱγεια οὖσα.* Desgl. XII, 7, 4 — *οὐσία ἁπλῆ καὶ κατ᾽ ἐνέϱγειαν.* —

10) Met. IX, 8, 9 — *τὸ δὲ κινοῦν ἐνεϱγείᾳ ἤδη ἐϛίν.* —

nach den niedersten Stufen des irdischen Seelenlebens, und wenn jene Bewegkraft irgendwo eine Schranke findet, so ist es nur in dem selbsteigenen Bewegtrieb der formlosen Materie, die nicht immer, noch völlig sich bewältigen lässt. (Siehe oben; desgl. Ritter, 146 etc.) In der anderen Auffassung aber erweist sich diese Actualität als ein immerwährendes Denken. In dieser Bedeutung bezeichnet Actualität das immanente Wesen der Gottheit; denn das innere Wesen und Leben der Gottheit ist Denken. Da nun aber schon bei den Menschen das Denken an und für sich zu seinem Gegenstande das Beste hat, so kann das Denken der Gottheit, soweit es ihr immanentes Leben umfasst, nur ein Denken ihrer selbst sein; denn sie ist das Beste. (Met. XII, 7, 12.) „Das Denken an und für sich hat, sagt daher Schwegler zu der betreffenden Stelle Met. XII, 7, 13, das an und für sich Beste zum Gegenstande, und das höchste Denken (der göttliche νοῦς) hat das höchste Beste (also sich selbst) zum Gegenstande.“ Demnach besteht Wesen, Leben und Seligkeit der Gottheit darin, dass sie sich selber denkt[1]). Nach Aussen hin also Bewegung, nach Innen das Selbst sich denken — das ist die gedoppelte Actualität, in welcher das Leben und Wesen der Gottheit besteht.

Alle diese Bestimmungen und namentlich die letzteren über das immanente Wesen der Gottheit streifen dem Wortlaute nach nahe hinan an den Gottesbegriff der christlichen Wissenschaft[2]) und scheinen völlig Dasselbe zu bedeuten, was für uns das Wort Geist in seiner abstractesten Auffassung auch bedeutet, nehmlich die absolute Identität des Seins und des Denkens in dem körper-

---

[1]) Met. XII, 9, 8 etc. „Sich selbst denkt die Intelligenz (νόησις = ἐνέργεια), wenn sie das Vorzüglichste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens.“

Vergl. Ritter 196. Desgl. Brandis, S. 482. „Die Befriedigung, welche uns in wenigen glücklichen Momenten durch reines Denken zu Theil wird, ist die Gott einwohnende ewige, ununterbrochene Seligkeit.“

[2]) Es handelt sich natürlich hierbei nur um eine Vergleichung des aristotelischen Gottesbegriffes mit der christlichen Idee eines einigen Gottes. Die Weiteroffenbarung des einigen Gottes im Christenthume nach seinem immanenten Wesen als Vaters, Sohnes und Geistes und die Selbstoffenbarung desselben einigen Gottes nach seinem transeunten Leben in dem Werke der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung kann für das Vorliegende durchaus nicht in Frage kommen.

losen und ewigen, lebendigen und persönlichen Wesen Gottes. Und dennoch ist es nur eine zufällige und äusserliche Verwandtschaft der Ausdrucksweise, aber keineswegs eine wesentliche und innere Gleichheit des Gedankens, auf welcher die scheinbare Aehnlichkeit des aristotelischen mit dem christlichen Gottesbegriffe beruht. Abgesehen von der fast mechanischen Wirksamkeit, welche die Gottheit als höchste Bewegkraft auf die oberen und unteren Theile der sichtbaren Sinnenwelt ausübt, so bekundet sich selbst noch in den zuletzt hier angeführten Erklärungen des Aristoteles über das immanente Wesen und über das ewige und selige Leben der Gottheit sein ächt griechisch platonischer Geist, mit welchem er bei Feststellung und Ausführung seines Gottesbegriffes den Schwerpunct nicht sowohl in dem sittlichen Wollen, als vielmehr in einem beschaulichen Denken findet[1]). Wie dem griechischen Volksgeiste überhaupt und namentlich der platonischen Schule das Denken an sich und insbesondere das wissenschaftliche Denken, dessen voller Besitz nach Platos Meinung[2]) allein der Gottheit zukomme, als das Höchste und Beste erscheint: so weiss auch Aristoteles diesem Volksgeiste gemäss, unter dessen Gewalt er steht, das innerste Wesen und Leben der Gottheit nicht besser und herrlicher zu erheben, als dass er es ein immerwährendes Denken nennt; denn „die denkende Betrachtung (ἡ θεωρία) ist das Angenehmste und Beste.“ (Met. XII, 7, 15.) Das sittliche Wollen, welches einst Socrates mit aller Macht seiner eigenen Denkart als Grundmerkmal im Wesen der Gottheit noch aufrecht erhalten hatte (Ritter, 51) und welches, in seiner unzertrennlichen Verbindung mit dem vollkommensten Erkennen und Wissen, in dem christlichen Gottesbegriffe als Heiligkeit und Gerechtigkeit, als Liebe und Gnade in Gott erfasst und erkannt wird, bleibt zwar bei Aristoteles auch nicht unberührt, aber es nimmt erst die zweite und eine dem reinen, an sich schon beseligenden Denken untergeordnete Stelle ein. Die Gottheit des Aristoteles, könnte

---

[1]) Wenn dagegen Biese (Philos. des Aristot. I, 353) unter der Gottheit des Aristoteles „den Schöpfer und Erhalter, Regierer und Ordner der Welt“ verstanden wissen will, so ist hiermit bei Weitem zu viel behauptet.

Die Idee Gottes als Weltschöpfers fehlt gänzlich bei Aristoteles, und die Idee Gottes als Weltregierers bleibt auf die Vorstellung eines Weltbewegers beschränkt.

[2]) Phaedr. 247. Ritter 226.

man sagen, ist vor allem Anderen eine Personification der theoretischen Vernunft [1]) und soweit diese Gottheit als handelnde und practische Vernunft in Frage kommt, so erscheint die Thätigkeit Gottes, ausser dem Denken seiner selbst, nur noch in der ununterbrochenen Mittheilung der immer neuen Bewegkräfte, durch welche das Vermögliche (die Materie zu wirklichem Dasein d. h. zu concreten Erscheinungen) gestaltet wird.

Das Gute aber, welches das Object jenes sittlichen Wollens in Gott und dem Menschen ist und welches in Gott als Dasjenige sich darstellt, was mit dem Gesetze seiner ewigen Weisheit und Liebe übereinstimmt, von dem Menschen aber einfach als Dasjenige erkannt und vollführt wird, was dem Willen Gottes, seines Schöpfers und Erhalters, gemäss ist, verliert sich bei Aristoteles auf Seiten der Gottheit so sehr in den Begriff des bloss Zweckmässigen und auf Seiten des Menschen so weit in den Begriff des bloss Begehrens- und Wünschenswerthen, dass es dort von dem Zweckmässigen und hier von dem Begehrenswerthen kaum mehr durch etwas Anderes, als durch die Verschiedenheit seiner Benennung sich unterscheidet. Gott will und vollendet das Zweckmässige, indem er der regellosen Materie Ziel und Bestimmung setzt und das bloss Mögliche (*τὸ μὴ ὄν*, *τὸ δυνάμει ὄν* etc.) zu vollendeter Wirklichkeit (*τὸ ἐνεργείᾳ ὄν* = *ἐντελέχεια*) führt; und Das ist das Gute, das die Gottheit thatsächlich vollbringt. Der Mensch will und erstrebt das Begehrenswerthe, indem er, zunächst bewegt und erregt von seinem natürlichen Triebe, sodann gehoben und getragen von göttlicher Lebenskraft, die von Aussen her unmittelbar in ihn eingeht, zu möglichst freier Selbstthätigkeit im Erkennen und Vollführen des Naturgemässen sich entwickelt, und Das ist das Gute, das der Mensch vollbringt; denn schön und gut ist nur, was der Natur gemäss ist [2]). Während nach der Lehre des Christenthums das ewige Wesen Gottes zugleich als die ewige Liebe erfasst wird, die in der sichtbaren Welt sich dadurch offenbart, dass er dieselbe zu einem Wohnplatz für sittlichfreie Wesen gestaltet und erschaffen hat, um allent-

---

[1]) Vergleiche hierüber Biese, Philos. des Arist. I, 352 etc.

[2]) Pol. VII, 3 — *οὐθὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν*. — Desgl. Eth. Eud. VII, 15 — *ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐςιν, ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐςιν ἀγαθά*. — Desgl. Ritter, 304.

halben seine ewige Herrlichkeit zu verkünden und namentlich den Menschen zur selbstthätigen Theilnahme an seinem eigenen göttlichen und seligen Leben emporzuführen: so steht die Gottheit des Aristoteles im ruhigen Denken und Beschauen ihres eigenen ewigen Wesens fast völlig theilnahmlos über der gleich ewigen und vielleicht gerade deshalb ihr vielfach entfremdeten Welt, und die beinahe einzige und engste Beziehung, die der Mensch zu der Gottheit hat, zeigt sich nur darin, dass auch er, wie alles Andere, wie das Weltganze mit allen seinen einzelnen Theilen, von der alles durchdringenden Bewegkraft des ersten Bewegers gedrängt und getrieben, aber nicht, wie die Schrift von dem Menschen sagt, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und somit zur Theilnahme an Gottes göttlichem Leben erhoben; sondern eben nur zu einer naturgemässen, zweckvoll vollendeten Wirklichkeit (*ἐντε-λέχεια* — siehe oben die Anmerk. über die Seele etc.) gestaltet wird. Das Höchste, was er erreichen und was er sein ausschliessliches Besitzthum nennen kann, ist der Besitz der Wissenschaft d. h. ein relativ reines Erkennen des Wahren, Schönen und Guten, dessen absolut volles Erkennen nur der Gottheit zugehört und die alleinige Grundlage ihres Seligseins ist[1]).

Wir wollen diese Betrachtungen, die uns immer weiter hinüber in das Gebiet der aristotelischen Ethik führen müssten, nicht weiter verfolgen. Aber um unsere Ansichten über den aristotelischen Gottesbegriff noch näher zu begründen, wollen wir einen Nachweis auch darüber versuchen, wie Aristoteles zu jener Auffassungs- und Ausdrucksweise über das Wesen Gottes gekommen sein mag.

Schon zu Anfang seiner Metaphysik klagt Aristoteles darüber, dass seine Vorgänger gerade das Wichtigste — das Princip der Bewegung entweder gar nicht beachtet oder nur nebenbei[2]) berührt hätten. Er dagegen erhebt es alsbald zum Mittelpuncte seines Philosophirens über die Gottheit. Er betrachtet jene Bewegung als Bewegung an sich und als Bewegung im Verhältnisse zu einem Anderen. In beiderlei Beziehung fasst er, wie wir soeben erst nachgewiesen haben, jenes erste Bewegungsprincip als Actualität auf. In letzterer Bedeutung aber, nehm-

[1]) Met. I, 2, 24.
[2]) Met. I, 4, 6; desgl. I, 4, 16.

lich als Bewegung im Verhältnisse zu einem Anderen d. h. als transeunte Thätigkeit, ist die erwähnte Actualität durchaus gleichbedeutend mit Dem, was er anderwärts und oftmals das Erstbewegende (τὸ πρῶτον κινοῦν) nennt, und damit ist die Grundanschauung bezeichnet, die ihn auf dem ganzen Wege aller seiner philosophischen Untersuchungen über die Gottheit geleitet und begleitet hat. Diese Vorstellung aber von einem Principe der Bewegung oder von einem Erstbewegenden wird vermittelt durch die Raum- und Zeitvorstellung, wie sie in der vorkantischen Periode auch in der modernen Wissenschaft noch die allgemein herrschende war.

Wie nämlich überhaupt alle Philosophen der alten Welt in der alltäglich sinnlichen Auffassungsweise aller Dinge befangen bleiben und den beiden Begriffen Raum und Zeit eine objective Geltung mit selbständiger Wesenheit beilegen, so kann sich namentlich auch Aristoteles von jener sinnlichen Auffassungsweise nicht ganz losreissen. Man fasste die Zeit als ein gewisses, ausserhalb der Dinge bestehendes, reales Etwas auf, welches die Dinge in ihrem Nacheinandersein, und den Raum als ein Etwas, welches die Dinge in ihrem Nebeneinandersein in sich enthalte [1]). Demnach betrachtet Aristoteles die sichtbare Welt als ein Ganzes, das nach Aussen hin räumlich begrenzt und nach Innen d. h. in seinem Bewegtsein und Leben durch das Mass der Zeit bestimmt und geordnet sei. Da nun Aristoteles ein ewiges Bestehen dieser leiblichen Sinnenwelt annimmt, so dehnt sich ihm unwillkürlich die Zeitvorstellung zur Ewigkeit aus, was später noch weiter nachgewiesen werden soll. Was aber die Raumvorstellung betrifft, so scheidet er das ringsumbegrenzte Raumgebiet der sichtbaren

---

[1]) Die Voraussetzung eines Raumes, in welchem sich angeblich die Dinge befinden, ist überall nachweisbar. Schwankender und unsicherer sind die Meinungen über den Zeitbegriff. Daraus erklärt sich mancher Widerspruch in den philosophischen Systemen der Alten. Man denke nur an die ὕλη des Plato (Arist. Phys. IV, 2. Ritter S. 340. Desgl. Susemihl, die genet. Entwickelung der platon. Philos. Zweiten Theiles zweite Hälfte. S. 334 etc. 406 etc.), die zuletzt Nichts weiter, als einen absolut leeren Raum nach der gemeinsinnlichen Auffassungsweise bedeutet. Aristoteles bestreitet zwar (Phys. IV, 6 etc.) die Existenz eines absolutleeren Raumes jenseits des Weltganzen, aber dennoch erkennt er in der Welt ein räumlich begrenztes Ganze an. Biese, Philos. des Arist. II, 46 etc.

Welt in drei verschiedene Theile und schreitet in festbemessenen, diesen drei Theilen des Gesammtraumes entsprechenden Abstufungen gleichsam von Unten nach Oben durch die Sinnenwelt dahin, um darnach die dreifache Verschiedenartigkeit der Bewegung zu bestimmen, die er im Weltall wahrzunehmen glaubt. Von einer Art der Bewegung in den niedersten Sphären des Daseins steigt er zu der zweiten und dritten Art der Bewegung in den höheren und höchsten Sphären empor und stellt endlich über alle diese Bewegungsarten ein höchstes und letztes Princip hin, das nicht mehr anderswoher seine Bewegung empfängt oder empfangen hat, sondern dessen selbsteigenes Wesen Bewegung ist [1]).

Führen wir die verschiedenen Daseinssphären im Einzelnen an, so theilt Aristoteles das Raumgebiet des Bestehenden in die Fixsternsphäre, die Planetenregion und die Erde [2]). Einem jeden dieser drei Einzelgebiete legt er folgende besondere Arten der Bewegung bei [3]). Dem Fixsternhimmel (*πρῶτος οὐρανός*, wie er ihn nennt — vergl. Schwegler zu Met. XII, 7, 1) vindicirt er und zwar ausschliesslich die oben erwähnte, ewige, wandellose, immer gleichförmige Bewegung und zwar Kreisbewegung [4]). Wie diese Bewegung immer eine und dieselbe ist, so ist es auch diese Körperwelt, in welcher sie sich findet. Man könnte den Fixsternhimmel im Sinne des Aristoteles die äusserste unvergängliche [5]) Veste des Weltalls nennen; denn nach Aristoteles lässt sich die Zeit nicht denken, in der die Welt nicht war, sondern die jetzige Welt existirte immer „entweder in wechselnden Perioden, wie er sagt Met. XII, 6, 15, oder in anderer Weise.“ Diese Bewegung jedoch, welche in dem Fixsternhimmel sich findet und immer gleichmässig wirkt [6]), würde ihrer gleichmässigen Natur nach nur

---

[1]) Met. XII, 6, 6 — *δεῖ ἄρα ειναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια* — desgl. Met. XII, 6, 2 — *ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον.* —

[2]) Vergl. Schwegler zu Met. XII, 6, 17.

[3]) Vergl. Biese, Philos. des Arist. II, 83 etc.

[4]) Met. XII, 6, 15.

[5]) „Die Gestirne haben eine *ὕλη τοπική* (d. h. stoffliches Wesen mit Ortsveränderung); aber sie haben darum keine *ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτή*, keine *γένεσις καὶ φθορά*, kein Entstehen und Vergehen.“ Vergl. Schwegler zu Met. VIII, 1, 15. Desgl. Met. VIII, 4, 11 — *ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν, ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην ἢ οὐ τοιαύτην, ἀλλὰ μόνον κατα τόπον κινητήν.* —

[6]) Met. XII, 6, 16 — *δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡςαύτως ἐνεργοῦν.* —

ein Einziges zu ihrer Wirkung haben können, nehmlich das immer Gleiche[1]). Soll aber neben dem Bestande eines immer Gleichmässigen auch der Wechsel zwischen Entstehen und Vergehen seine Erklärung finden, so bedarf es einer zweiten Art der Bewegung, welche diesen Wechsel erzeugt[2]); sie liegt in der planetarischen Region des Weltalls. Diese planetarische Region, die unter dem Fixsternhimmel sich ausbreitet, bewegt sich nicht mehr wandellos im Kreise, sondern in schiefen Bahnen[3]), also ungleichmässig (vergl. Schwegler zu Met. XII, 6, 16), und indem die Gestirne dieser Region, namentlich die Sonne[4]), der Erde bald näher, bald entfernter stehen, üben sie nach der Natur ihrer ungleichmässigen Bewegung[5]) auch einen ungleichen Einfluss auf die Erde, dessen unausbleibliche Folge der Wechsel des Entstehens

---

[1]) Met. XII, 6, 18 — *καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο* (sc.: *τὸ πρῶτον*) *τοῦ ἀεὶ ὡςαύτως* — d. h. das Erste war von Ewigkeit her und ist noch immer Ursache des immerwährenden Sichgleichbleibens.

[2]) Met. XII, 6, 16 — *ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως.* —

[3]) De gener. et corrupt. II, 10 etc.

[4]) Die Sonne wird von Aristoteles der planetarischen Region zugezählt und die Bewegung der planetarischen Region lässt sich in zwei Unterarten zerlegen, in eine Bewegung an sich (*καθ' αὑτό*), wiefern die Körper der planetarischen Region sich bloss ihrerseits, aber in schiefen Bahnen (Ecliptik der Sonne) bewegen, und in eine Bewegung in Bezug auf ein Anderes (*κατ' ἄλλο*), sofern jene Körper einen Einfluss auf die Erde üben und auf derselben den Wechsel des Entstehens und Vergehens oder des unaufhörlichen Werdens erzeugen. Somit theilt sich die Bewegung der planetarischen Region in eine immanente, die diese Region mit dem Fixsternhimmel gemein hat, und in eine transeunte, vermöge deren sie auf die niedere Erdregion wirkt. Vergl Schwegler zu Met. XII, 6, 17.

[5]) Wir geben hier die Anschauungen des Aristoteles wieder, wie sie in seinen Schriften sich vorfinden. Die Unterscheidung zwischen gleichmässiger und ungleichmässiger Bewegung ist natürlich eben so willkürlich, als die Unterscheidung des Fixsternhimmels und der unteren Welt, die doch beide als Weltsphären ihrem Wesen nach gleichartig sind. Um mit der Wahrnehmung sich auszugleichen, dass die unterste Sphäre der Sinnenwelt thatsächlich in einem beständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen sich befindet, wird für die niederste Sphäre der Begriff der Bewegung zur Veränderung (*μεταβολή*) ausgedehnt, und um einen neuen Boden zu gewinnen, auf welchem dennoch die ewige Bewegung immer bestehen könnte, wird der Fixsternhimmel, als wäre er ungleichartigen Wesens, von der übrigen Körperwelt abgetrennt und mit dem Merkmale ewig gleichmässiger Bewegung aufgefasst.

und Vergehens ist, also das Anderswerden (vergl. Schwegler zu Met. XII, 6, 17) im Gegensatze zu dem Immersichgleichbleiben des Fixsternhimmels. Endlich die dritte Art der Bewegung in der niedersten Sphäre des Weltalls bedeutet kaum mehr eine bewegende Kraft, sondern nur ein Bewegtsein (vergl. Schwegler zu Met. XII, 7, 1) und erscheint als das gemeinsame Product der zweiten und ersten Bewegung[1]) und zwar als ein unaufhörliches Werden endlicher Dinge im ewigen Kreislaufe. In dieser dritten Bedeutung fällt daher der Begriff der Bewegung mit dem Begriffe des Werdens, wie es sich an allen materiellen Dingen dieser Erdenwelt überall nachweisen lässt, völlig in Eins zusammen[2]). Aus der ganzen Untersuchung aber über Welt und Bewegung, wie sie Aristoteles hier im zwölften Buche der Metaphysik anstellt, erhellt zu gleicher Zeit, wie Aristoteles auf räumlichen Bahnen von dem Begriffe einer mehrfachen und verschiedenartig complicirten Bewegung zu einem einfacheren Begriffe derselben in den nächstliegenden höheren Weltregionen und endlich zu dem einfachsten Begriffe aller Bewegung an die Grenze dieser sinnlichen Welt — zu der ewigen Urbewegung und zu dem höchsten Principe des Bewegens emporsteigt, das in dem Fixsternhimmel seine erste und vollendetste Wirksamkeit, an der Bewegung aber in den übrigen und zwar niederen Weltregionen nur einen entfernteren[3]), mit anderen secundären[4]) Bewegkräften vermischten Antheil hat. So

---

[1]) Met. XII, 7, 9 wird sogar eine vierfache Bewegung unterschieden, nehmlich die Kreisbewegung oder örtliche Bewegung schlechthin, die Bewegung der Substanz oder das Entstehen und Vergehen, die Bewegung des Qualitativen oder das Anderswerden und die Bewegung des Quantitativen oder die Ab- und Zunahme. Die beiden letztern Bewegungsarten lassen sich leicht unter einem und demselben Gesichtspuncte zusammenfassen.

[2]) Dabei bleibt jedoch immer der Antheil aufrecht erhalten, den die selbsteigene Bewegkraft der Materie an dem Werden der natürlichen Dinge hat.

[3]) Vergl. Schwegler zu Met. XII, 8, 12. „Die Planetenregion ist schon deshalb unvollkommen, weil sie dem ersten Beweger ferner steht."

[4]) Welches diese secundären Bewegkräfte sind, darüber erklärt sich Aristoteles nicht näher. Aber er schreibt den Planeten, wie der Fixsternhimmel es hat, auch ein eigenes Princip der Bewegung zu. Vergleiche Schwegler zu Met. XII, 8, 4. Wahrscheinlich sind damit nach Met. XII, 8, 18 und 8, 27 die Untergötter des Volksglaubens gemeint, welcher die Gestirne für göttlich hielt. Für die Erdregion ist dieses secundäre Bewegungsprincip unzweifelhaft in der Materie zu suchen.

ist denn zwar keineswegs der Begriff des Fixsternhimmels und des höchsten Bewegungsprincipes als identisch zu fassen, wohl aber bietet der Fixsternhimmel den nächstliegenden Raum dar für die erste und vollkommenste Lebensäusserung dieses höchsten Principes, das dort seinen wesentlichen Wohnsitz und seine vollendetste Wirksamkeit hat, selbst aber ein Wesen für sich und zwar ein Einzelwesen[1] ist, in welchem der Begriff des Seins und Bewegens in Eins zusammenfällt[2] und zu absoluter Identität sich erhebt. Das ist die Gottheit, das ist der *νοῦς*, dieser erste Beweger alles Bewegten, dessen Wirksamkeit bald durchaus mechanisch, wie aus vorstehendem Nachweise über die Bewegung der verschiedenen Weltregionen erhellt, bald wiederum dynamisch aufgefasst wird, wie aus den oben angegebenen Erklärungen des Aristoteles sich ergiebt über das Bewegtwerden der ganzen Sinnenwelt, einschliesslich der Thierwelt, und namentlich über das Erweckt- und Bewegtwerden des Denkvermögens in dem Menschen, über den göttlichen Verstand und über das völlig unerklärliche Eingehen des Göttlichen in die menschliche Seele, um daraus den Ursprung der Begriffe und Schlüsse und die Erkenntniss des Allgemeinen abzuleiten.

Beides, diese bald mechanische, bald dynamische Auffassungsweise der Wirksamkeit des *νοῦς*, so weit auch Aristoteles mit der subtilsten Abstraction jede Beimischung eines Sinnlichen oder Materiellen von diesem Begriffe des ersten Bewegers entfernt zu halten sucht, führt doch zuletzt auf ein Gotteswesen zurück, das einer im Weltall räumlich wirksamen und räumlich ausgedehnten Weltseele ähnlicher sieht, als dem Begriffe eines persönlichen Gottes, der, wenn auch seinem Wesen nach unerforschlich und unbegreiflich, doch wenigstens nach den unabweisbaren Forderungen der menschlichen Vernunft ausserhalb und über den Schranken der Endlichkeit stehen muss. Aber bei Aristoteles ist für dieses höchste Princip des Bewegens die Schranke des Raumes stehen geblieben; denn seine volle Lebensthätigkeit hat es innerhalb einer

---

[1]) Met. XII, 8, 24. „Der Begriff an sich (*τὸ τί ἦν εἶναι* d. h. das Wesen oder die Grundform — die Form an sich) hat keine Materie"; es ist eine Entelechie d. h. volle Wirklichkeit. Vergl. Schwegler zu Met. XI, 9, 5. VII, 13, 19.

[2]) Met. XII, 6, 2 — *ἀΐδιος οὐσία ἀκίνητος* Met. XII, 6, 7. — *ἀρχὴ ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*. —

räumlichen [1]) Sphäre und zwar nur in der obersten Weltsphäre — im Fixsternhimmel. Weiter abwärts über die Planetenregion nach der Erde hin sinkt diese Wirksamkeit des höchsten Bewegungsprincipes bis zu einer kaum noch wahrnehmbaren Erregung und Bewegung der Pflanzen- Thier- und Menschenseelen [2]), herab. Sollte nun auch diess so aufgefasste Bewegungsprincip namentlich in den letztgenannten Menschenseelen nur dazu dienen, die Erkenntniss des Allgemeinen und Göttlichen zu vermitteln oder den Ursprung und das geschichtlich nachweisbare Dasein jener Ideen im Geiste der denkenden Menschheit zu erklären: so ist diess doch viel deutlicher in der Sprache der christlichen Wissenschaft geschehen, wo jene nichtsinnlichen Ideen als Gesetze und Forderungen der menschlichen Vernunft, die von Gott gegeben ist, als unmittelbare Thatsachen des menschlichen Geisteslebens, als ein ursprüngliches, wenn auch immerhin noch entwicklungsfähiges Gottesbewusstsein [3]) bezeichnet werden. Gerade für die Bestimmung und für die Bezeichnung des characteristischen Vermögens im Menschen, ich meine die durch unmittelbare Schöpfergewalt gegebene, aber nicht erst gleichsam auf räumlichen Bahnen von der Gottheit ausgehende oder ausströmende, ausschliesslich menschliche Fähigkeit, das Nichtsinnliche zu denken [4]), und aus selbsteigener Kraft diesen Gedanken des Nichtsinnlichen und Göttlichen (auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes in Natur und Schrift) in seiner höchsten Vollendung zu dem Begriffe eines einigen und persönlichen Gottes zu gestalten: dafür fehlt dem Aristoteles das bezeichnende Wort. Er sieht in der menschlichen Vernunft die Spur und das Getriebe einer Alles beherrschenden Bewegkraft, aber nicht das freie Geschenk der göttlichen Allmacht. Wohl betritt er bei seinen Untersuchungen über das Einzelwesen, namentlich über das Menschenwesen und über die Gottheit einen Weg, der ihn bis an die äusserste Grenze Dessen hineinführt, was auch wir als allein wahr und zuverlässig

[1]) Vergl. Schwegler zu Met. XII, 8, 12. „Das Universum ist kugelgestaltig und zwar eine genaue, vollendete Kugel.“ Vergl. De coel. II, 4.

[2]) De part. anim. II, 10.

[3]) Rom. 1, 19.

[4]) Denken heisst aber hier keineswegs, in einem bestimmten Gedankenbilde zusammenfassen (vergl. Krause, die Lehre vom Erkennen etc. S. 324. 344), sondern nur ins Bewusstsein bringen, dass Etwas ist, ohne bestimmen zu können, wie es ist.

anerkennen müssen. Er stellt einen, wenn auch nur graduellen Unterschied fest zwischen Menschen- und Thierwelt, und indem er dem Menschen das Vermögen der Begriffe zuschreibt, hebt er denselben hoch über die Thierwelt. Anstatt jedoch von der Betrachtung des Menschen aus den letzten Schritt zu thun zur Anerkennung einer absolut freien Schöpfergewalt, die über Welt und Menschen steht, wirft er mit Plato von Neuem die Frage auf und sucht sie zu lösen, wie jenes Vermögen, das Allgemeine und Göttliche zu denken, zu uns gelangt sei und noch zu uns gelange. Er mag mit Socrates sich nicht beruhigen, welcher der menschlichen Vernunft ein metaphysisches Theilhaben [1]) an der allgemeinen, Alles ordnenden und beherrschenden göttlichen Vernunft beimass, aber auf eine weitere Untersuchung hierüber nicht einging [2]). Er kann jedoch auch dem Plato nicht folgen; denn die Unhaltbarkeit von Platos Ideenlehre, welche die Lösung der Frage vermitteln sollte, wie jenes Vermögen, das Allgemeine und Göttliche zu denken, an uns gekommen sei, liegt ihm zu klar vor Augen, als dass er diese Ideenlehre, wie sie war, hätte annehmen können. Er wählt sich daher einen selbstständigen Gang und glaubt die Lösung für alle Räthsel des Lebens und der Wissenschaft auf speculativem Wege in dem so überaus dehnbaren Begriffe der Bewegung gefunden zu haben. Er erfasst daher zunächst das Seelenleben und insbesondere das menschliche Geistesleben unter diesem Gesichtspuncte, lässt die höchste und erhabenste Blüthe desselben, die Erkenntniss des Nichtsinnlichen, als das Product einer Bewegung und zwar derselben Bewegung erscheinen, welche das ganze Weltall durchströmt [3]) und führt sodann den Begriff dieser Bewegung in fortgesetzter Abstraction oder vielmehr in ununterbrochen räumlichem Aufwärtsschreiten endlich zu einer Höhe hinan, auf welcher er die erste und ursprüngliche Bewegkraft und mit ihr das höchste Princip alles geistigen und sinnlichen Lebens zu finden meint. Und wie er die menschliche Vernunft nicht als ein unmittelbar gegebenes, sondern nur durch räumliche Bewegung vermitteltes Geschenk der Gottheit anzuerkennen vermag,

---

1) Xenoph. Memor. IV, 3, 14.

2) Xenoph. Memor. IV, 7, 6.

3) „Das Göttliche geht von Aussen her in den Menschen ein.“ De anim. gen. II, 3. (S. oben).

so kann er auch nicht die Welt als das unmittelbare Werk eines absolut freien und allmächtigen Willens [1]) und Wesens anerkennen und fällt daher von der äussersten Grenze der vollen Erkenntniss des göttlichen Wesens, vor welcher er bereits gestanden hatte, zurück in die beengenden Schranken jener räumlichen Auffassungsweise des höchsten Wesens, wie er dieselbe von der Mehrzahl seiner philosophirenden Vorgänger als ein drückendes Erbtheil empfangen hatte. Er findet den Begriff einer Gottheit, welche Welt und Menschen bewegt, aber noch viel weniger, als sein Lehrmeister, lernt er den Gott finden, welcher Welt und Menschen geschaffen hat und noch erhält.

Diese Befangenheit unter der herrschenden Weltanschauung. als ob das Universum in eine sichtlich und erkennbare Form und Gestalt eingeschlossen werden könne, war eines der Haupt- und Grundgebrechen der grossen philosophischen Systeme, die aus der socratischen Zeit hervorgingen. Weil man bemüht war, diese sichtbare Welt, so wenig wir auch von ihren Körpern nach dem unermesslichen Masse ihres räumlichen Bestehens und nach der zahllosen Zahl ihrer undenkbaren Menge zu erfassen vermögen, dennoch als ein übersehbares Ganze darzustellen: so führte dieser Versuch, die Welt als ein räumlich begrenztes Ganze nachzuweisen den Plato zur Annahme eines absolut leeren Raumes [2]), in welchen die sichtbare Welt (durch Einführung der göttlichen Ideen in diesen Raum) gleichsam hineingebildet worden sei. Da nun aber ein absolut leerer Raum als reiner Begriff von dem menschlichen Geiste sich weder fassen, noch festhalten lässt [3]), was später noch näher begründet werden soll: so kehrte Plato zwar nicht mit den älteren Philosophen und Theologen (Met. XII, 6, 15. III, 4, 16, I, 3, 10.) zu den Vorstellungen von einer uranfänglichen Nacht und noch viel weniger zu der Vorstellung von einem gemischten

---

[1]) Wenn es De gener. et corr. I, 3 heisst, dass das Bestehende aus dem Nichtseienden (ἐκ μὴ ὄντος) geworden sei, so ist hier, wie überall anderwärts, nur das relativ Nichtseiende (τὸ δυνάμει ὄν), also immerhin etwas Hylisches gemeint. Der Gedanke aber an ein Erschaffen durch bloss göttlichen Willen liegt nicht vor.

[2]) Plato, Tim. 52, A.

[3]) Krause, 373. „An sich leer ist der Raum nicht, und auch die Phantasie vermag es nicht, sich irgend einen Raum leer vorzustellen; zum Wenigsten muss sie ihn auf bestimmte Weise gefärbt oder erleuchtet vorstellen, das

Urzustande aller Elemente zurück (— Vorstellungen, deren Inhalt ihm nicht fein und durchsichtig genug waren, um sich ihrer, auch nur vergleichweise, bedienen zu können —), aber er identificirte seinen Begriff eines absolut leeren Raumes mit dem Begriffe einer ewigen Materie [1]), nur um etwas Stoff- oder Körperartiges zu gewinnen, das statt des undenkbaren, absolut leeren Raumes ein Gegenstand des Vorstellens werden könnte. Aristoteles dagegen wählt zwar nicht ohne Weiteres den platonischen Begriff der Materie, um dem durchaus inhaltleeren Begriffe eines absoluten Raumes einen fassbaren Inhalt zu unterbreiten; vielmehr verlegt und beschränkt er die Materie (in der nachgewiesenen, von Plato gänzlich verschiedenen Bedeutung) auf das Gebiet der sichtbaren Welt; er leugnet sogar ausdrücklich und auf das Bestimmteste das Vorhandensein eines absolut leeren Raumes [2]) jenseits der sichtbaren Welt. Aber bei seiner eignen Befangenheit unter der herrschenden Raumvorstellung und bei der einmal gemachten Annahme, dass die Welt ein begrenztes Ganze sei, kann auch Aristoteles die Frage weder unerhoben noch unbeantwortet lassen, was jenseits der Grenze dieser sichtbaren Welt zu finden oder zu denken sei. Er sucht die Frage in einer anderen Weise zu lösen, als Plato; er verlegt das Vollkommene (*τὸ τέλειον*), das Unveränderliche und Leidenlose (*ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθές*), das Ewige und Göttliche (*θεῖον*

Licht aber ist für den Raum schon ein Zweites. Dass aber auch schon die Alten Diess erkannt haben, bezeugen die Worte des Aristoteles. Phys. IV, 7. — *διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις, τί ἂν φαῖεν, εἰ ἔχοι τὸ διάστημα χρῶμα ἢ ψόφον, πότερον κενὸν ἢ οὔ.*

[1]) Arist. Phys. IV, 2. — *διὸ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.* —

[2]) De coel. 7, 6. — Und Phys. IV, 2. unterscheidet zwar Aristoteles einen allgemeinen und besonderen Raum, so dass es scheinen könnte, als ob der allgemeine Raum die Stelle eines absolut leeren Raumes vertreten solle; allein weiterhin Phys. IV, 5 sagt er ausdrücklich, dass Raum weder Materie noch Form sei, vielmehr den materiellen Dingen selbst in der Weise zugehöre, dass der besondere Raum als Begrenzung des Einzelgegenstandes, der allgemeine Raum aber als „die äusserste, Alles umschliessende Grenze (*πέρας*) des Beweglichen" zu denken sei. Also auch der allgemeine Raum ist nicht als etwa leerer Raum ausserhalb des beweglichen Weltganzen, sondern an und bei demselben und zwar als äusserste Grenze und grundwesentliche Daseinsform des kugelgestaltigen Weltganzen aufzufassen.

Wir fügen die betreffende Stelle möglichst wortgetreu, wenn auch mit einigen Abkürzungen, in Nachfolgendem bei: Phys. IV. 7. „Alles, was ist,

καὶ ἀΐδιον) in das Gebiet jenseits der Weltgrenze [1]) giebt damit gerechte Veranlassung zu der Vorstellung, dass nicht nur die Hauptwirksamkeit, sondern auch das immaterielle Wesen der Gott-

---

ist irgendwo; auch die einfache und erste Bewegung ist im Raume. Aber zweifelhaft ist, was der Raum sei. — Dass aber ein Raum ist, scheint offenbar aus der Umstellung der Dinge (*ἐκ τῆς ἀντιμεταςάσεως*) „denn wo jetzt Wasser ist, ist wiederum Luft, wenn jenes gleichsam aus seinem Gefässe herausgetreten ist u. s. w. Daher scheint der Raum und der Behälter etwas Anderes zu sein, als das darin Veränderte. Nächstdem hat der Raum verschiedene Theile oder Richtungen — nach Oben, nach Unten, nach Vorwärts und Rückwärts etc. Das gilt auch von dem Mathematischen, obschon seine Stellung bloss gedacht wird. Mit Recht scheint daher Hesiod zu sagen: „Früher das Chaos; nachher ist die breite Erde gemacht worden.“ Auch er glaubte, dass Alles irgendwo sei. Demnach müsste der Raum früher, als Alles, sein. Er müsste das Erste sein. —“

„Doch was ist der Raum? Er hat Länge, Breite, Höhe; demnach ist er kein Körper, sondern erscheint nur als der Behälter (*χώρα*) desselben. Er müsste dann ja selbst wieder irgendwo sein. Deshalb bleibt es zweifelhaft nicht nur, was der Raum sei, sondern auch, ob er überhaupt sei.“

Desgl. Phys. IV, 2. „Da aber Einiges an sich, Anderes im Verhältnisse zu einem Anderen benannt wird, und da es einen gemeinsamen Raum giebt (*τόπος κοινός*), in welchem alle Körper sind, und einen besonderen Raum (*τόπος ἴδιος*), in welchem Jedes zuerst ist — weil also der Raum Dasjenige ist, was zuerst jeden einzelnen Körper umfasst (*περιέχον*), so dürfte er gewissermassen die Grenze (des Körperlichen) (*πέρας τι ἂν εἴη*) sein, so dass der Raum als die Form (*τὸ εἶδος*) erscheint, wodurch die Grösse (*τὸ μέγεθος*) und die Substanz der Grösse (*ἡ ὕλη ἡ τοῦ μεγέθους*) begrenzt wird.“ — Doch ist der Raum nicht die Form im sonst gewöhnlichen Sinne des Wortes d. h. als grundwesentlicher Bestandtheil des Einzeldinges (vergl. oben über Met. VII, 7, 10); noch ist er die Substanz (*ὕλη*) des Dinges, wie Plato es wollte; denn während Form und Substanz zu dem Wesen der Dinge gehören, so ist der Raum trennbar (*χωριχός*). Er wird nur Form genannt als Grenze der Grösse.

Vergl. Phys. IV, 5. — *ἔςι δ' ὁ τόπος — τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν.* —

[1]) Auffällig und zugleich entscheidend für unsere Ansicht ist die Einstimmigkeit des Ausdruckes, mit welchem Aristoteles (De coel. 1, 9) Das, was jenseits der Weltgrenze liegen soll, und (Met. XII, 7, 24) das Wesen der Gottheit bezeichnet. Er nennt beides — das Jenseitige und die Gottheit — unveränderlich und leidenlos. Diese Gleichförmigkeit des Ausdruckes ist nicht etwas bloss Zufälliges. Zum Beweise mag eine möglichst wörtliche Anführung der Stelle De coelo I, 9 dienen.

„Es kann, heisst es daselbst, ausserhalb des Himmels weder einen Raum, noch ein Leeres, noch eine Zeit sein. Dasjenige, was dort (also nach Aristo-

heit daselbst wohne und walte und demnach den Raum erfülle und ausfülle, der ihm bei seiner einmal gemachten Annahme einer festbegrenzten Welt jenseits der Weltgrenze noch immer offen und übrig geblieben war. Mit gutem Rechte hat daher Sextus Empiricus[1]) zu seiner Zeit schon behauptet, dass unter der Gottheit des Aristoteles nichts Anderes als „die Grenze des Himmels" (*τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ*) zu verstehen sei, und wenn man dieser Auffassungsweise jenes alten Interpreten nicht mehr Geltung beilegte, als es bis jetzt geschehen ist, so lag es sicherlich wohl nur daran, dass man sich im Laufe der Zeit immer mehr und mehr gewöhnt hatte, unsere modern wissenschaftlichen Begriffe auf Aristoteles zu übertragen. So wird Aristoteles durch die Undenkbarkeit eines absolut leeren Raumes dazu verleitet, in offenbarem Widerspruche mit sich selbst, das immaterielle Sein der Gottheit als eine Daseinsform von räumlicher Erstreckung, wenn auch mit einer nach allen Richtungen hin unendlichen Ausdehnung und Verlängerung aufzufassen[2]). Der Widerspruch liegt offen vor Augen; denn wenn auch Aristoteles ausdrücklich behauptet[3]), dass

---

teles jenseits des Himmels) ist, ist durchaus keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfen und hat das beste und selbstgenugsamste Leben in alle Ewigkeit (*αὐταρκεστάτην ζωήν*). Und Diess wird von den Alten das Göttliche genannt. — — Hiervon hängt auch für alles Andere bald mehr bald weniger alles Sein und Leben ab."

So steht dem Aristoteles das Göttliche jenseits des Weltalls.

Vergl. Prantl, Aristot. Vier Bücher über das Himmelsgebäude S. 278 etc.

„Des Menschen Denken geht bei dem Bestreben nach dem Allumfassenden über jede gesetzte Grenze wieder hinaus, und es muss der Begriff des Weltalls als einer Totalität mit dem Begriffe des concreten Körpers in Conflict kommen etc." — — „Der actus purus des nur selbst sich denkenden Gottes wird zur rein mechanischen vis motrix der Weltkugel; eben dieses letzte Bewegende aber soll theillos und grössenlos sein etc." —

[1]) Pyrrh. hyp. III, 23.

[2]) Wie fein Aristoteles seinen Begriff von Materie (*ὕλη*) auffasst und wie er geneigt ist, auch das rein Gedankliche unter dem Allgemeinbegriffe der *ὕλη* sich zu veranschaulichen, beweisst der Umstand, dass er bekanntlich sogar von einer *ὕλη νοητή* redet; vergl. Met. VII, 10, 31. VIII, 3, 15. VIII, 6, 11. Zwar will er diese *ὕλη νοητή* nur dem Mathematischen und den Gattungsbegriffen zugerechnet wissen, wie aus den angeführten Stellen sich ergiebt, aber schon die Vorstellung von einer *ὕλη νοητή* ist bedeutsam genug, um zu erkennen, wie schwer es ihm wird, das Dasein eines durchaus raum- und körperlosen Wesens zu behaupten.

[3]) Met. XII, 7, 22 etc.

das immaterielle Wesen der Gottheit keine Ausdehnung haben könne, dass es eine begrenzte Grösse nicht sein könne, weil es um seiner Immaterialität willen untheilbar sei, und dass es auch eine unbegrenzte Grösse nicht heissen könne, weil es eine solche überhaupt gar nicht gebe, so lassen sich gar wohl alle diese Behauptungen, an und für sich betrachtet, auf ein rein geistiges Wesen beziehen und zur Constituirung eines möglichst reinen Gottesbegriffes geltend machen. Sie beweisen auch entschieden das Bestreben des Aristoteles, das immanente Wesen der Gottheit von allem Theilhaben am Sinnlichen und Veränderlichen, am Räumlichen und Begrenzten frei zu erhalten. Aber im Munde des Aristoteles verlieren doch alle jene Behauptungen von Raumlosigkeit und Grenzenlosigkeit ihre, dem Wortlaute nach vorliegende Bedeutung, weil er, nachdem er alle für uns erkennbaren Theile der sichtbaren Welt zu einem in sich selbst beschlossenen und begrenzten Ganzen abgerundet hat, jenseits des räumlich begrenzten Ganzen auch eine räumliche Lücke [1]) oder die Vorstellung eines leeren Raumes behält, in welchen er das angeblich immaterielle Wesen der Gottheit einführt. Denn da er in keiner Weise ein absolutes Nichts [2]) als Dasjenige statuiren kann, was jenseits der begrenzten Welt sich finde; so erhebt er den Begriff des Göttlichen örtlich und räumlich über die räumlich begrenzte Welt und macht den bloss logischen Gegensatz, in welchem wir das Sinnliche und Nichtsinnliche finden, zu einer realen Entgegensetzung und gleichsam zu einer räumlichen Gegenstellung, in welcher das Nichtsinnliche und Ewige zu dem Materiellen und Zeitlichen von Ewigkeit her bestehe. So musste freilich der reine Begriff der Immaterialität wieder aufgehoben und der ganze aristotelische Gottesbegriff in seinen grundwesentlichen Merkmalen erschüttert werden. Die herrschende Raumvorstellung wird die Veranlassung, dass der Begriff des endlichen Raumes, der an der Sinnenwelt haftet und als äusserste Grenze alles Leiblichen gelten soll, in seiner Ausdehnung zu unendlichen Dimensionen bei Aristoteles in eine Daseinsform des göttlichen Wesens übergeht und die gleichsam räumliche Wesenheit Gottes dazu berufen wird, die

---

[1]) Krause, S. 363—364. — „Ein Ende dieser leiblichen Welt im Raume können wir nicht denken." —

[2]) Krause S. 232. „Das absolute Nichts ist undenkbar." —

Stelle eines absolut leeren Raumes jenseits der Weltgrenze zu vertreten; denn nicht das Leere, sondern das Ganze (τὸ ὅλον), das Vollkommene (τὸ τέλειον), das Göttliche (τὸ θεῖον) bildet den reinen und vollen Gegensatz zu der begrenzten sichtbaren Welt (vergl. De coel. I, 9).

Nicht minder, als die herrschende Raumvorstellung, trug der herrschende Zeitbegriff dazu bei, die Reinheit des Gottesbegriffes zu alteriren. Man hatte bisher entweder nur in durchaus unverständlicher Weise von dem Zeitbegriffe geredet oder doch die beiden grundwesentlichen Merkmale des alltäglichen Zeitbegriffes Anfang und Ende unbeachtet gelassen und die durch Anfang und Ende doppelt begrenzte Zeit des Leiblichen und Sinnlichen bis zur Anfangs- und Endlosigkeit erweitert. Plato hatte die Zeit das bewegliche Bild der Ewigkeit genannt[1]) und behauptet, wie auch Aristoteles bestätigt[2]), sie sei zugleich mit dem Himmel entstanden und als Daseinsform für alles Werdende gegeben (Tim. 38, 13). Aristoteles verwirft zwar die platonische Ansicht; er kann weder das Entstehen eines Zeiturbildes, wie Plato es annimmt, zugestehen, noch den Zeitbegriff bloss auf das Gebiet einer veränderlichen Welt beschränken; aber eben so wenig vermag er das Ewige in seinem absoluten Gegensatze zu Dem, was sichtbar und zeitlich ist, zu erfassen[3]). Weil ihm bekannt-

---

[1]) Tim. 37. D. — εἰκόνα κινητήν τινα αἰῶνος. —

[2]) Phys. VIII, 8.

[3]) Alles Leibliche und Sichtbare hat nach seiner endlichen und vergänglichen Natur sein Dasein und Leben innerhalb einer gegebenen und begrenzten Zeit. Auf dieser Wahrnehmung beruht der alltägliche Zeitbegriff und Zeit in diesem Sinne hat einen Anfang und ein Ende, wie das leibliche und sichtbare Wesen aller veränderlichen Dinge, die irgend ein Mal angefangen haben und aufhören können, zu sein. Die Zeit in dieser Bedeutung bezeichnet das Nacheinandersein alles sinnlichen Werdens und Lebens und ist ein Abstractbegriff, welcher der ureigenen Natur des Sinnlichen entnommen ist. Wiefern jedoch dieses Nacheinandersein alles Leiblichen und Sichtbaren eine ursprüngliche und nothwendige Bedingung des Entstehens und Vergehens aller Sinnendinge ist, ist dieser Zeitbegriff kein leerer Begriff, sondern hat das Endliche in seiner begrenzten Dauer zu seinem realen Inhalte und wird mit Recht als die reale Erscheinungsform alles Sinnlichen (Krause S. 361 etc., insbes. 370) bezeichnet. Diesem alltäglichen Zeitbegriffe aber steht entgegen der höhere oder wissenschaftliche Zeitbegriff, der Begriff einer unendlichen Zeit, welcher mit dem Begriffe Ewigkeit gleichbedeutend ist. Obschon der Begriff einer

lich die Welt wenigstens in ihren Grundbestandtheilen und namentlich in ihren obersten Sphären, dem Fixsternhimmel, als unveränderlich und unwandelbar erscheint, so sieht er sich unwillkürlich genöthigt, den Zeitbegriff auch für die Grundbestandtheile dieser sichtbaren Welt bis ins Unendliche zu verlängern und denselben so eng mit dem Begriffe Ewigkeit zu verschmelzen, dass kaum ein unterscheidendes Merkmal mehr übrig bleibt. Er nennt, wie oben bemerkt worden ist, die Zeit das Mass der Bewegung, und diese Bezeichnung würde wenigstens im Vergleiche mit der platonischen Erklärung über den Zeitbegriff verständlich und zufriedenstellend heissen können, wenn alle die betreffenden Gegenstände, nehmlich alles Sichtbare und Sinnliche, für dessen Bewegung oder Veränderung die Zeit das Mass bedeuten soll, innerhalb der Grenzen des gewöhnlichen Zeitbegriffes zurückbehalten und mit ihrer Dauer zwischen einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende gestellt worden wären; denn wiefern von Allem, was zeitlich ist, das Eine nur eine kurze, das Andere eine längere und wieder Anderes eine für menschliche Erkenntniss durchaus unberechenbar lange Lebensdauer [1]) hat, kann allerdings die Zeit als Mass aller Bewegung oder Veränderung für vergängliche Wesen gelten. Es würde die Zeit die urwesentliche Form alles Sinnlichen bedeuten, in welcher dasselbe für bald längere,

---

unendlichen Zeit auf dem Wege der Abstraction nicht gewonnen werden kann, da ja alle Sinnendinge als wechselnde Erscheinungen im Nacheinandersein und als endliche Dinge in einer begrenzten Zeitdauer sich erweisen, folglich immer nur auf den Begriff einer endlichen Zeit führen müssten: so ist doch auch dieser Begriff einer unendlichen Zeit kein leerer Begriff, sondern er hat das Unendliche und Ewige als unabweisbaren Gegensatz alles Endlichen und Zeitlichen zu seinem Inhalte.

Nicht anders verhält es sich mit dem Raumbegriffe. Der alltägliche Raumbegriff hat das Begrenzte zu seinem Inhalte. Der höhere, wissenschaftliche Begriff aber eines unendlichen Raumes hat das Unendliche (in räumlicher Ausdehnung oder wenigstens in unendlich weit reichender Wirksamkeit gedacht) zu seinem Inhalte und ist somit auch kein leerer Begriff. Beiderlei Reflexionen über Zeit und Raum liegen sichtlich der aristotelischen Darstellung zu Grunde.

[1]) Krause, S. 237. — Wir haben nur eine bestimmte Anschauung von der Gegenwart. „Es erweitert sich der Begriff der Gegenwart, wenn wir höhere Lebenganze ins Auge fassen z. B. das Leben dieses Erdkörpers, unseres ganzen Sonnensystems“ etc.

bald kürzere Dauer zur Erscheinung kommt und würde in der Auffassung als eines Masses der Bewegung die allgemein menschliche Grundanschauung verdeutlichen, nach welcher wir alle sinnenleiblichen Dinge in ihrem Nacheinandersein — in ihrem Entstehen, Verbleiben und Wiedervergehen theils thatsächlich, theils nur schlussweise erkennen. Allein in diesem Sinne passt der Zeitbegriff auch nur auf das Veränderliche und Vergängliche, nicht aber auf das Göttliche, das unwandelbar und unveränderlich, folglich zeitlos ist. Da aber Aristoteles wenigstens einen Theil jener Gegenstände (z. B. den Fixsternhimmel), für welche die Zeit das Mass der Bewegung bedeuten soll, als ewig in ihrer Bewegung und in ihrem Bestehen anerkennt, so muss er den Zeitbegriff in gleichem Umfange für Beides, für das Sinnliche und Nichtsinnliche, für das Bewegte und Bewegende, für Welt und für Gottheit aufnehmen und die beiden Grundmerkmale im alltäglichen Zeitbegriffe Anfang und Ende fallen lassen. Es wird die Zeit zu dem Masse einer ewigen Bewegung und tritt somit selbst in den Begriff der Ewigkeit ein [1]). Das Einzige, wodurch noch das Zeitliche von dem Ewigen unterschieden wird, ist die Unterscheidung, nach welcher das sichtbar Zeitliche als Dasjenige bezeichnet wird, was in einem ewigen Werden, wie die niedere Welt, oder doch wenigstens in einem ewigen Bewegtsein, wie der Fixsternhimmel, bestehe; dagegen wird das unsichtbar Ewige d. h. das Göttliche als Dasjenige aufgefasst, was nur in ewigem Sein und Bewegen zu denken sei. Aber auch diese Unterscheidung des Zeitlichen und Ewigen betrifft nicht den Zeitbegriff an sich, sondern die Gegenstände, die unter denselben fallen. Auch diese Verwirrung und Vermischung der zwei an sich verschiedenen Begriffe Zeit und Ewigkeit, von denen der eine, um mit Aristoteles zu reden, nur dem Werdenden, der andere nur dem Ungewordenen, aber freilich nicht der Materie, sondern nur dem an sich Seienden d. h. dem Gotteswesen rechtmässig zugehören könnte, werden also nicht weniger, als die herrschende Raumvorstellung, einen Erklärungsgrund bieten, dass Aristoteles, weil ihm der Gedanke an einen Zeitanfang dieser

---

[1]) Siehe oben über Met. XII, 6, 2. „Die Zeit ist entweder identisch mit der Bewegung oder eine Qualität derselben. Folglich sind beide gleich ewig — Bewegung und Zeit.“

sichtbaren Welt fremd war und fremd blieb, die ihm fälschlich zugeschriebene Idee eines Weltschöpfers nicht finden lernte. Zwar sagt er selbst, dass ein unendlicher Regress auf eine unendliche Reihe von Endursachen der Dinge nicht denkbar sei [1]), aber eben weil er den Zeitbegriff auch für das Sichtbare bis zur Ewigkeit ausdehnt, so sucht er den Urgrund für das Sichtbare nicht in einem Ewigen, das im absoluten Gegensatze zu dem Sichtbaren und Zeitlichen stehen musste, sondern theilweise in dem Sichtbaren selbst, und Das führte ihn auf die Annahme einer ewigen Materie und einer ewigen Bewegung an ihr und in ihr neben einem ewigen Beweger, der, wenn er allein als ewig erkannt worden wäre, nothwendig als Weltschöpfer erkannt werden musste. Denn wie er einmal die Immaterialität als erstwesentliches Merkmal im Begriffe der Gottheit anerkannt hatte, so lag es nahe, bei einem strengen Festhalten an dem alltäglichen Zeitbegriffe und bei der unerlässlichen Beschränkung desselben auf die sichtbare Welt den Begriff eines ewigen Einzelwesens zu finden, das zeitlos ist. Er musste den absoluten Gegensatz erkennen, in welchem die materielle, durch Zeit und Raum begrenzbare Welt zu dem immateriellen Wesen der Gottheit steht, welche allein und ausschliesslich den Abschluss in der unberechenbar langen Reihe der wirkenden Ursachen bilden, allein und auschliesslich die Urheberschaft für alles Andere, auch für die angeblich ewige Materie und ihre angeblich ewige Bewegung tragen und allein und ausschliesslich unter dem Merkmale der Ewigkeit erkannt werden muss. Das aber ist Gott nicht bloss als Weltbildner oder Weltbeweger, sondern als Weltschöpfer.

Dass jedoch Aristoteles die beiden Begriffe Zeit und Ewigkeit nicht strenger auseinanderhielt, als es geschehen ist, und darum auch den Gegensatz, in dem er das Endliche und Unendliche (Welt und Gottheit) bereits schon erfasst hatte [2]), in der weiteren Ausführung seines ganzen philosophischen Systemes [3]) bis zu einer

[1]) Met. II, 2, 1 etc.

[2]) Met. I, 8 2. Desgl. Schwegler zu Met. III, 1, 12.

[3]) Nach Met. III, 4, 5 wird ein *ἔσχατον ὑποκείμενον*, ein *ἀγέννητον*, eine ungewordene Materie (*ὕλη*) angenommen zu dem Zwecke, um einen Anfangspunct auch für das Materielle zu gewinnen. Den Gegensatz also zwischen Materie und Form (zwischen Welt und Gottheit) hatte Aristoteles erkannt,

nur relativen Entgegensetzung herabsinken liess: Das liegt, wie sich aus Vorstehendem ergiebt, vorzugsweise an der Quelle, aus welcher er seinen Zeitbegriff schöpfte, und hierauf haben wir noch im Besonderen unsere Aufmerksamkeit zu richten. Unbefriedigt von der mehr dichterischen Anschauung, als wissenschaftlichen Erläuterung des Zeitbegriffes, wie jene bei Plato vorlag, suchte er, von seinem empirischen Standpuncte aus,, eine bessere Ansicht zu gewinnen. Nicht aus jenen gleichsam überirdischen Schauungen, denen Plato gefolgt war, sondern aus dem Dasein und Leben der wirklichen Welt wollte er den Zeitbegriff herleiten. Aber die veränderliche Sinnenwelt mag wohl, wie sich bereits aus Obigem ergiebt, als Quelle gelten für den herrschenden Zeitbegriff des Alltagslebens auf vorwissenschaftlicher Stufe, aber der höhere, wissenschaftliche Zeitbegriff kann nicht von Aussen herein, sondern nur von Innen heraus ermittelt werden. Von der Sinnenwelt her wird auch die gedenkbar längste Reihe von Abstractionen immer nur zu einem Theilbegriffe von Zeit und Zeitlichbestehendem führen können. Aristoteles brach sich bekanntlich gewaltsam die Bahn und setzt Beides als ewig — Welt und Zeit. Er scheint sich hier offenbar in einem Cirkelschlusse zu bewegen. Um der angeblich ewigen Welt willen erhebt er den Zeitbegriff zur Ewigkeit; um der unendlichen Zeit willen muss ihm die Welt als ewig bestehend gelten. Die wahre Quelle dagegen, aus welcher sowohl der Begriff einer unendlichen Zeit als auch der Gedanke eines unendlichen Raumes entspringt, war ihm bei seiner vorherrschend empirischen Methode unvermerkt aus dem Auge verschwunden. Diese Quelle liegt nicht in der Aussenwelt, sondern in dem Innenleben des Menschengeistes; sie liegt in dem nichtsinnlichen Gedanken des Unendlichen.

Wohl hatte Socrates einen erfolgreichen Anfang gemacht, den ursprünglichen Inhalt des menschlichen Geistes näher zu ermitteln; er hatte wenigstens das Sittengesetz als unmittelbare Thatsache im Bewusstsein des Menschen erkannt. Auch war viel gewonnen mit der oft erwähnten, scharfen Unterscheidung eines Leiblichen

---

aber doch nicht so weit festgehalten, dass er das Eine (die Materie) aus dem Anderen (der Gottheit) als dem Ureinen abgeleitet hätte. Vielmehr lässt er beides in ursprünglicher Geschiedenheit neben einander von Ewigkeit her bestehen.

und Geistigen, eines Sinnlichen und Nichtsinnlichen, eines Besonderen und Allgemeinen, wie Plato und selbst Aristoteles diese Gegensätze bis zu einem gewissen Grade festgehalten hatten. Aber in Fortsetzung der socratischen Bestrebungen verzichtete man auf eine weitere Untersuchung des reinen Vernunftgehaltes in dem Menschen und beschränkte sich auf eine festere Begründung und eine erweiterte Unterscheidung der Abstractbegriffe des erkennenden Verstandes. Die Gegensätze, in denen man das Wandelbare und Ewige zu einander bereits erfasst und sogar die massgebenden Normen für anderweite Folgerungen gefunden hatte, wurden durch den vergeblichen Versuch, namentlich bei Aristoteles, das Wesen der Gottheit zunächst aus Natur und Wesen der Sinnenwelt zu begreifen, bis dahin verdunkelt, dass kaum mehr ein logischer, geschweige denn realer Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem übrigblieb. Man fiel immer und immer wieder in dualistische und pantheistische Anschauungen über das Verhältniss der Gottheit und Welt zurück, und ausser dem Gottesbegriffe, dessen erster Keim und uranfänglicher Grund[1]) allein in der Natur des menschlichen Geisteslebens zu suchen ist, blieben natürlich auch andere nichtsinnliche Begriffe als solche, wie etwa Raum, Zeit, Geist etc. (vergl. Krause S. 360) unbeachtet und ununtersucht. Erst einer späteren Zeit war es vorbehalten, die ursprünglichen Thatsachen des menschlichen Bewusstseins mit zufriedenstellender Klarheit darzulegen, um darnach eine Unterscheidung zu bewerkstelligen zwischen der herrschenden Raum- und Zeitvorstellung im alltäglichen Leben und zwischen der reinen Vernunftidee eines unendlichen Raumes[2]) und einer unendlichen Zeit oder, was dann gleichbedeutend ist, — der Ewigkeit.

Bekanntlich war es erst Kant, der es unternahm, den reinen Ideengehalt des menschlichen Geistes von Neuem zu prüfen und zu bemessen. Seine Erklärung, dass Raum und Zeit die ursprüng-

---

[1]) Die Offenbarung Gottes in den Werken der Schöpfung, wie sie thatsächlich gegeben ist, bliebe doch immer durchaus unverständlich, wie sie es für die gesammte Thierwelt bleibt, wenn nicht der Schöpfer die Kraft und den Keim des Verständnisses dafür in den Menschengeist gelegt hätte; daher unsere Behauptung, dass der erste Grund alles Gotterkennens im Menschengeiste zu suchen ist.

[2]) Krause, 339. „Der Raum ist keineswegs aus der sinnlichen Erfahrung, sondern ein nichtsinnlicher Gedanke.“ Vergl. 376 etc. .

lichen Grundformen der sinnlichen Anschauung seien, und es zweifelhaft bleibe, ob diesen subjectiven Grundformen der menschlich sinnlichen Anschauung auch die objective Wirklichkeit entspreche, hat sich zwar nicht als durchaus haltbar erwiesen; aber das Verdienst, diese beiden Begriffe, Raum und Zeit, an ihrer ursprünglichen Quelle aufgesucht zu haben, bleibt ihm für alle Zeit ungeschmälert. Man hat und mit Recht gegen die kantische Theorie bemerkt, dass den beiden Begriffen Zeit und Raum allerdings ein wirklicher, objectiv gegebener Inhalt entspreche, nehmlich das wirklich und thatsächlich wahrnehmbare Nach- und Nebeneinandersein aller sinnenleiblichen Dinge, dass also Zeit und Raum keineswegs als durchaus inhaltleere Begriffe oder bloss als die ursprünglichen sinnlichen Anschauungsformen des Menschenwesens gelten können, sondern dass vielmehr Zeitlichkeit und Räumlichkeit als die inneren, thatsächlich vorhandenen und grundwesentlichen Erscheinungs- und Daseinsformen alles Sinnenleiblichen betrachtet werden müssen. Namentlich aber hat man die schon berührte Unterscheidung zwischen endlicher und unendlicher Zeit, zwischen endlichem und unendlichem Raum zu verdienter Geltung gebracht. Der Begriff einer endlichen d. h. durch Anfang und Ende begrenzten Zeit, sowie des Raumes in gleicher Begrenzung kann allerdings von dem thatsächlich gegebenen Nach- und Nebeneinandersein der Sinnendinge abstrahirt werden. Aber wir reden, wenn auch nicht mit gleicher Gewohnheit von einer unendlichen Zeit, doch wenigstens von einem unendlichen Raume, und in dieser unendlichen Erstreckung können wir weder den Zeit- noch den Raumbegriff der Beobachtung der Sinnendinge abgewinnen; denn unsere Beobachtung wird immer durch eine bestimmte Grenze nach Vorwärts oder Rückwärts, nach Oben oder Unten beschränkt. Wir können z. B. das Leben der Menschheit bis zu einer gewissen Zahl von Jahrhunderten und Jahrtausenden berechnen oder auch eine gewisse Anzahl von Sternen nach ihrer räumlichen Stellung erkennen und bemessen, aber über einen gewissen Anfangs- und Endpunct, den wir entweder willkürlich setzen oder unwillkürlich finden, reicht unsere Beobachtung nicht hinaus. Gleichwohl nöthigt uns das reine Denken unserer Vernunft, ein Darüberhinaus — ein Früheres und Erstes für alles zeitlich Werdende, ein unberechenbar weiter und entfernter Liegendes für alles räumlich Bestehende vorauszusetzen, ohne es

irgendwie wahrnehmen zu können, und es erhebt sich in ureigener Selbstständigkeit und durchaus voller Unabhängigkeit von den Erscheinungen der Sinnenwelt ein Gedanke in unserem innersten Geistesleben, der in Allem, was die Sinne nur schauen und sich vorstellen mögen, ein Urbild oder Gesammtbild, das ihm entspräche, nicht finden und einen realen Inhalt, der ihn ausfüllte, nicht gewinnen kann. Das ist der Gedanke der Unendlichkeit, dieses höchste und reinste Product des menschlichen Geisteslebens; das ist die Quelle des Begriffes einer unendlichen Zeit oder der Ewigkeit. Tragen wir diesen Gedanken auf die Gottheit über, welcher er allein nur zugehört, so erscheint uns ihr Wesen und Leben als anfang- und endlos, und alle theistischen Philosophenschulen der alten und neueren Zeit stimmen darin überein, dass sie als erstwissenschaftliches Merkmal im Gottesbegriffe das Merkmal der Ewigkeit anerkennen. Tragen wir dagegen den Gedanken Unendlichkeit auf Grösse und Dauer der sichtbaren Welt über, so gerathen wir in ein Dilemma, dessen Lösung bis jetzt noch von keiner menschlichen Wissenschaft gefunden worden ist. Wir können die Welt nicht als endlich und begrenzt erfassen; denn über das Jetzige hinaus stellt sich uns immer ein Früheres dar, und über das Näherliegende hin bleibt uns immer ein Fernerliegendes übrig, oder, wie wir auch sagen können, in den Ursachen von Heute finden wir immer nur die Wirkungen aus früheren Zeiten und hinter der Sternenwelt vor unseren Augen erblickt unser Geist noch immer ähnliche Welten, von denen er eine letzte Grenze sich nicht zu denken vermag. Auf dem Boden rein empirischer Weltbetrachtung finden wir daher weder eine Grenze für Das, was zeitlich besteht, noch für das Das, was räumlich sich ausdehnt, vielmehr muss einer bloss empirischen Betrachtung die Welt als unendlich und unbegrenzt nach Zeit und nach Raum sich darstellen. Wir können die Welt aber auch nicht als unendlich und unbegrenzt uns denken; denn das immer Veränderliche, das immer Werdende und immer Gewordene, das sichtlich und thatsächlich immer aus einem Früheren hervorgeht und in ein Späteres übergeht und in der einen Form seinen Boden verliert, in der anderen ihn wiedergewinnt, ist ja seiner inneren Natur nach einem fortdauernd wechselnden Anfange und Ende oder vielmehr einem beständigen Anfangen und Aufhören unterworfen, und so wie und so weit wir nur das Materielle er-

kennen, so nöthigt uns unsere Vernunft, es nach Zeit und Raum zu begrenzen. Folglich können wir weder das Eine, noch das Andere eigenmächtig behaupten oder wissenschaftlich beweisen, ob die Welt endlich oder unendlich d. h. ob sie nach Raum und Zeit begrenzt oder nicht begrenzt sei, sondern müssen vielmehr die Schranken unserer Vorstellungs- und Erkenntnisskraft eingestehen. Aber dennoch ringt sich durch alle diese, offen anerkannten Schranken unserer Fassungskraft aus dem nur einigermassen entwickelten Geistleben der Menschheit der Gedanke der Unendlichkeit los, durchschreitet die lange Kette der hintereinander fortlaufenden Ursachen und Wirkungen, fragt nach einem ersten Daseinsgrunde aller gewordenen und noch immer werdenden Dinge, sucht und findet ein immer Seiendes vor und über und ausser dem veränderlichen Wesen der sichtbaren Welt, und dieses Erste, das allein das Merkmal der Unendlichkeit für sich in Anspruch nimmt — wir nennen es Gott. In der Befähigung also des Menschen, denken zu können, dass ein Unendliches ist, ohne uns vorstellen und begreifen zu können, wie und was es ist, ist eben sowohl die erste Quelle für den höheren wissenschaftlichen Zeitbegriff, als auch die erste Offenbarung Gottes an die Menschheit zu suchen, und wenn der Gedanke der Unendlichkeit, den wir nach unserer geistigen Natur als eine Gottesoffenbarung in uns tragen, auch nirgends ein nach allen Richtungen hin fassbares Object des wirklichen Schauens oder des wissenschaftlichen Wissens für sich findet, so stellt er uns dagegen mit um so grösserer Gewalt auf den festen Grund des Glaubens in Bezug auf das Ewige und Göttliche, dessen ureigenes Wesen in seiner unerreichbaren Höhe die Grenze unseres gemeinsamen Erkennens und unseres wissenschaftlichen Wissens für alle Zeiten übersteigen wird. Wenden wir jedoch den Gedanken der Unendlichkeit auf die zeitlich und räumlich begrenzten Sinnendinge an, so wächst das Längenmass, unter welchem wir uns am Einfachsten die doppelendige Erstreckung der Zeit vorstellen, und die Kugelform, unter welcher bekanntlich schon die älteren Philosophenschulen das Weltall zu erfassen und auch wir in der Regel nach dem Abbilde des scheinbaren Horizontes uns die gedenkbar grösste Raumgrösse zu veranschaulichen suchen, zu einem solchen Umfange an, dass wir die beiden Enden der gedachten Linie und den äussersten Rand der unermesslichen Kugelform durchaus nicht

mehr, auch nur in der Vorstellung, zu erfassen vermögen. Wir finden und haben den Gedanken einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes, aber ohne ein Begriffbild von Beiden uns gestalten zu können[1]). Gleichwohl bleibt der Gedanke der Unendlichkeit in uns wohnen, dessen Gedachtwerden zu den Urthatsachen des Menschengeistes gehört und der eben so den Grund seiner Wahrheit in sich selber hat, wie das Wissen vom eigenen Sein; aber er lässt sich nur auf die Gottheit übertragen, um einen entsprechenden Inhalt zu finden.

Wie aber Aristoteles weder den reinen Zeit- noch den reinen Raumbegriff an seiner ursprünglichen Wohnstätte im Innenleben des Menschengeistes aufgesucht hat, so hat er auch den Gedanken des Unendlichen, aus welchem jener höhere Zeit- und Raumbegriff entspringt, als eine Urthatsache des menschlichen Bewusstseins nicht erkannt. Aristoteles hatte zwar, wie bereits oben angeführt worden, den Begriff des Unendlichen nicht unbeachtet gelassen; aber die äussere, sinnenleibliche Einzelerscheinung gilt ihm mehr und scheint ihm eine bessere und festere Grundlage zu sein zur Bestimmung dieses Begriffes, als eine nähere Untersuchung der reinen Vernunftideen des Menschengeistes. Er wendet sich mit Vorliebe dem Aussenleben der Dinge zu; er betrachtet den Menschen zunächst und zumeist in seiner Leiblichkeit. Nur darauf bedacht, aus dem sichtbaren Wesen des Menschen und der übrigen Sinnenwelt eine allgemein giltige Grundlage für seine Wissenschaft zu gewinnen, stellt er vor Allem die gesammten Lebensäusserungen des Ganzen, wie der Einzelwesen und insbesondere auch des Menschen unter Einen Gesichtspunct zusammen. Er vereinigt diese Lebensäusserungen in einem Begriffe, nimmt aber nach den Gegensätzen, die ihm bereits durch seine Vorgänger (siehe oben über Socrates) geläufig sind und in denen er das Sinnliche und Nichtsinnliche, das Vergängliche und Unvergängliche, das Frühere und das Spätere, das Besondere

---

[1]) Es ist zuviel behauptet, wenn Krause S. 326 sagt, dass wir im Stande wären, ein Begriffbild von dem unendlichen Raume zu gewinnen. Entweder ist der Ausdruck Begriffbild für einen derartigen Versuch nicht zutreffend und passt nur auf den Theilbegriff des endlichen oder begrenzten Raumes, oder es ist durchaus die ganze Behauptung durch keinerlei Thatsache zu begründen.

und Allgemeine und dem Aehnliches (vergl. Met. V, 1 etc.) zu einander erkennt, für alles Bestehende nicht ein unendliches und zeitloses Wesen über der Welt, sondern ein höchstes Princip der Bewegung in der Welt an, das für die gleich ewige Welt von Ewigkeit her da sei und das in den Menschen, wie er sich ausdrückt, von Aussen her eingehe. Mit dieser letzten Erklärung ist am Schärfsten das Hinderniss bezeichnet, das ihn von einer tieferen Untersuchung des reinen Vernunftgehaltes im Menschen für immer entfernt halten musste. Bei der Voraussetzung, dass die Allem gemeinsame Bewegung oder das Göttliche von Aussen her in den Menschen eingehe, konnte es ihm genug sein, dieses angeblich sichere, obschon an sich durchaus unerwiesene Resultat in Erforschung des Menschengeistes gefunden zu haben, und er wendet sich mit der ganzen Kraft seines Geistes dem Nachweise jenes Bewegungsprincipes in der Menschen- und Sinnenwelt zu. Daher kam es, dass er den Gedanken des Unendlichen, der in jeder Wissenschaft und überhaupt in jedem denkenden Menschen als die erste und ursprüngliche Grundlage aller menschlichen Gotteserkenntniss sich geltend macht, bei Aristoteles erst mit untergeordnetem Werthe und an zweiter Stelle in Frage gebracht wurde. Es erscheint bei ihm der Begriff des Unendlichen als der reine Abstractbegriff von der unendlichen Theilbarkeit und Gestaltungsfähigkeit der Materie (siehe oben die betreffende Anmerkung). „Das Unendliche fällt unter den Stoffbegriff“ [1], und in dieser aristotelischen Auffassung leidet der Begriff des Unendlichen gar keine Anwendung mehr auf das Göttliche. Wenn demnach die Gestaltung des aristotelischen Gottesbegriffes so viele und so grosse Mängel erblicken lässt, so trägt einen guten Theil der Schuld hiervon auch der aristotelische Begriff des Unendlichen, den er weder nach Ursprung noch Inhalt recht zu erfassen vermochte.

Endlich trägt die nothwendig gleich irrige Auffassung des Begriffes Bewegung, worauf doch Aristoteles ein so grosses Gewicht legt, am Allermeisten dazu bei, dass der nach so vielen mühsamen Untersuchungen gefundene Gottesbegriff dennoch verfehlt wird. Auch hierauf müssen wir in vorliegender Schlusscritik noch ein Mal zurückkommen.

---

[1]) Biese, Philos. des Arist. II, 45.

Der Begriff der Bewegung, der als „die Vereinform aus Raum und Zeit"[1]) sich nachweisen lässt, wird zwar von Aristoteles, wie aus seinen Erklärungen über Materie, über die bewegende Ursache, über das Werden, über Entstehen und Vergehen u. s. w. sich ergiebt, in einer möglichst weiten Bedeutung aufgefasst und fällt zuletzt mit dem Begriffe Veränderung (μεταβολή) in Eins zusammen. Aber wiefern er die beiden Grundbegriffe, Raum und Zeit, zu denen der Begriff der Bewegung wie eine nothwendige Folge zu den gegebenen Voraussetzungen sich verhält, nicht in ihrer wahren Bedeutung erkannt hat, so musste er auch in derselben irrigen Auffassung des Begriffes Bewegung verharren. Wie er jene beiden Begriffe zunächst von dem räumlich und zeitlich begrenzten Einzelgegenstande abstrahirt und dann erst bis ins Unendliche zur Raumlosigkeit und Zeitlosigkeit erweitert, aber dabei immer dieselben, auch in ihrer höheren Fassung von Zeit- und Raumlosigkeit, als inhärirende Merkmale bei dem räumlich und zeitlich begrenzten Stoffe aufrecht erhalten und lieber diesen Stoff mit in das Unendliche ausgedehnt hat, anstatt diesen so gefundenen Begriff einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes auf das Nichtsinnliche und Göttliche ausschliesslich zu übertragen: so verfährt er auch mit dem Begriffe der Bewegung. Er gewinnt ihn zunächst als einen reinen Abstractbegriff von dem concreten Einzelwesen, wie es in seinem zeitlichen und räumlichen Immeranderswerden für die sinnliche Wahrnehmung sich darbietet; er dehnt diesen Abstractbegriff des zeitlichen und räumlichen Wechsels aller Sinnendinge zu einem möglichst weiten Umfange aus und stellt ihn dem Begriffe Veränderung gleich; er lässt diesen erweiterten Begriff, diese Veränderung oder dieses immerwährende Anderswerden in Raum und Zeit, über alles Sichtbare und Körperliche sich erstrecken und beschränkt diesen so construirten Begriff der Bewegung nur bei den Gestirnen[2]) auf eine blosse Ortsveränderung, was zwar den Beweis liefert für die oben erwähnten verschiedenen Grade und Abstufungen, in denen er Mass, Kraft und Wirksamkeit jener Allgemeinbewegung auffasst, zu deren Annahme er durch seine Abstractionen gekommen ist, was aber in Nichts die wohlberechtigte Voraussetzung der

---

[1]) Krause, 383 etc.

[2]) Met. XII, 6, 15. XII, 7, 2.

modernen Welt erschüttert, dass Bewegung ebenso eine ursprüngliche und grundwesentliche Eigenschaft aller sichtbaren Dinge sei, wie Raum und Zeit, und in einerlei Bedeutung, folglich auch als Veränderung ebenso dem Fixsternhimmel wie der ganzen unter ihm beschlossenen Sinnenwelt zukommen müsse. Der Fehlschluss des Aristoteles also liegt nicht darin, dass er von der Bewegung des Einzelgegenstandes auf die Bewegung der ganzen Sinnenwelt schloss, sondern dass er von der Bewegung der Sinnenwelt auf ein ewiges Dasein dieser Bewegung in der Sinnenwelt schliessen zu können und wiederum diese ewige Bewegung in ihrer angeblich reinsten Erscheinung als blosse Ortsveränderung an dem Fixsternhimmel zu finden glaubte. Es war dieser Fehlschluss die nothwendige Folge der willkürlichen Voraussetzung, dass die Materie, als das beharrliche und bleibende Substrat aller sichtbaren sinnlichen und veränderlichen Einzelgebilde, ein ewig Reales, wenn auch bloss dem Vermögen nach, form- und gestaltlos ewig Bestehendes sei und ihr irgend ein Ursprung in der Zeit nicht beigemessen werden könne. Aristoteles musste daher mit der Annahme einer ewigen Materie auch das diesem Begriffe grundwesentliche Merkmal der Bewegung bis zu einem zeitlosen und ewigen Bestehen mit ausdehnen. Indessen, wenn es leicht scheinen konnte, einen regungslosen und ruhigen Bestand irgend eines Stoffes oder Wesens, das in so unbestimmter Fassung Ein und Dasselbe und eben sowohl Welt als Gott (ὕλη und νοῦς) bedeuten könnte, von Ewigkeit her anzunehmen, so war es dagegen ungleich schwerer, an einem materiellen Substrate die bewegliche Bewegung, um diesen Ausdruck zu brauchen, als beharrlich, als immer seiend und ewig zu denken, denn immer und immer wieder musste sich das grundwesentliche Merkmal alles Materiellen, sei es, dass wir es als Theil oder als Ganzes auffassen, nämlich das Merkmal des Werdens und des Anderswerdens, des Entstehens und Vergehens und somit auch der Gedanke an ein einstmaliges Gewordensein dieser Materie ihm vor das Auge stellen und den inneren Zusammenhang seiner Gesammtanschauung von dem Ursprunge und Wesen der concreten Einzeldinge, sowie von der ganzen sichtbaren Welt auf das Bedenklichste gefährden. Um daher dennoch die Abwehr etwaiger Einwände und Widersprüche möglich zu machen und die Einstimmigkeit seines ganzen Systemes sicher zu stellen, theilt er den Gesammtbegriff der Bewegung, wie er denselben (nach unserem

obigen Nachweise) gleichsam auf räumlichen Bahnen von dem concreten Sinnendinge aus bis in die obersten Weltsphären hin verfolgt hatte, in zwei sich gegenseitig ergänzende Theile und will, was hier hauptsächlich in Frage kommt, darunter eben so ein actuelles Bewegen, als ein passives Bewegtsein verstanden wissen. Er glaubt einen Ausweg gefunden zu haben, um den Begriff einer ewigen Materie, wie ihm derselbe von der herrschenden Raum- und Zeitvorstellung aufgedrungen und der ganzen griechischen Philosophie eigen war, mit dem Begriffe seines Gottes als höchsten Wesens vereinigen zu können. Er schreibt der Materie das ewige Bewegtsein und dem höchsten Gotteswesen das ewige Bewegen zu; er achtet es für Nichts, dass er damit einerseits die Reinheit des Gottesbegriffes grundwesentlich erschüttert und seinem höchsten Gott ein Anderes und Zweites an die Seite gestellt hat und dass er andererseits, selbst mit dieser Theilung des Begriffes, die völlige Lösung der Frage nicht gewähren kann, wie die Bewegung als Actuelles zu der beweglichen und bewegten Materie gelangt sei. Es bleiben in seinen Anschauungen und seinen Erklärungen hierüber, wiewohl es die Hauptfrage für ihn, wie für Plato, war, so grosse Unklarheiten und so offene Widersprüche zurück, dass sie bei aller Ehrfurcht vor der Grösse seines Geistes doch nicht mit Stillschweigen übergangen werden können. Es steht ihm fest, wie aus allen seinen Lehrsätzen unverkennbar hervorgeht, dass die Materie das zwar immerseiende, aber bewegliche und bewegte Substrat aller concreten Sinnendinge sei; denn soll Etwas werden, sagt er, so muss auch Etwas da sein, aus dem es wird. Eben so entschieden erklärt er aber auch, die Materie könne sich doch nicht selbst bewegen,, sondern es müsse ein Actuelles geben, von dem sie bewegt werde (Met. XII, 6, 10 etc.). Dieses Actuelle aber müsse früher sein, als das beweglich Materielle (Met. XII, 6, 14), oder, wie Met. IX, 8, 1 etc. es heisst, die ἐνέργεια sei früher, als die δύναμις. Folglich müsste dieses Actuelle, wenn es früher ist, als die Materie, allein übrig bleiben, als der Endpunct aller Voraussetzungen und als das Erste vor dem Dasein alles Anderen. Demungeachtet wird die Materie als ungeworden und ewig bezeichnet. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, nimmt Aristoteles den Begriff Materie in einer durchaus willkürlich verschiedenen Bedeutung für die gleich willkürlich angenommenen Theile des Universums auf. Er beschränkt

den Begriff der beweglichen, veränderlichen, immerwerdenden und anderswerdenden Materie auf die niederen Weltregionen und legt den höheren Weltregionen und ihrem Körperleben eine unveränderte und immer gleiche, eine unvergängliche, ungewordene und ewige Materie unter. (Met. XII, 8, 5.) Wie er dem Fixsternhimmel nehmlich eine immer gleichartige und zwar die eine örtliche, ewige und immergleiche Kreisbewegung zuschreibt, so schreibt er ihm auch diese andere und zwar immerseiende und ewige Materie (Met. IX, 8, 33. VIII, 4, 11. XII, 8, 5) zu — eine *ὕλη μόνον κατὰ τόπον κινητή*. Aber Nichts berechtigt zu dieser Theilung des Begriffes Materie und der Beweis fehlt, warum die sogenannten oberen Regionen der sichtbaren Welt von den sogenannten unteren Regionen derselben sichtbaren Welt, die als sichtbar und leiblich in ihrem Grundwesen doch nur gleichartig gedacht werden können, wesentlich verschieden sein sollen. Abgesehen davon, dass das angebliche Oben oder Unten nur für die befangene Anschauung der damaligen Zeit eine Bedeutung haben kann, so liegt es auf der Hand, dass Aristoteles, nur um für seinen Begriff des Erstactuellen ein Substrat zu gewinnen, wie ja auch für das Denken ein denkendes Reale die nothwendige Voraussetzung ist und im Menschengeiste seine thatsächliche Bewahrheitung findet, den Fixsternhimmel als das der Gottheit gleichsam zunächst Stehende zu diesem Dienste sich erwählt und ihm aus keinem anderen Grunde eine Materie unterlegt, die nicht mehr Materie ist, selbst nicht im Sinne des Aristoteles, als um das ewige Dasein eines räumlichen Gebietes oder vielmehr das Dasein eines realen Substrates zu constatiren, in welchem das Princip der ewigen Bewegung von Ewigkeit her sich bewegen konnte. Im Sinne des Aristoteles hat nehmlich die Materie, wie es oft schon erwähnt ist, ein bloss relatives Sein und gewinnt erst ein wirkliches und wahrhaftes Sein in ihrer Vereinigung mit der Form (*τὸ εἶδος*) zu einer concreten Einzelerscheinung. An den Gestirnen dagegen, die doch in gleicher Weise als Einzelerscheinungen [1]) zum Weltganzen gehören, schlägt sie in ihr gerades Gegentheil um; sie wird zu einem wirklichen, räumlich begrenzten,

[1]) Vergl. Schwegler zu Met. XII, 8, 8, wo die Himmelskörper zwar als ewig, aber als sinnlich wahrnehmbare Substanzen nachgewiesen, mithin als Einzeltheile dem sichtbaren Weltganzen zugerechnet werden.

vollkommen gestalteten, ja sogar zu einem immergleichen und unvergänglichen Sein[1]). Das ist ein Widerspruch in den Merkmalen eines und desselben Begriffes, der auch durch die ganz willkürliche Theilung des Universums in drei Weltregionen von angeblich verschiedener Qualität nicht gehoben wird; denn was von dem Ganzen gilt, gilt auch von den einzelnen Theilen desselben. Entweder ist die ganze sichtbare Welt, also mit Einschluss des Fixsternhimmels ein Zusammengesetztes aus Materie und Form, wie es ja in der ganzen Metaphysik und namentlich im siebenten Buche nachgewiesen werden soll, oder sie ist es überhaupt gar nicht. Liegt also dem Ganzen der sichtbaren Welt ein Etwas zu Grunde, das sonst und überall anderwärts als ein bloss relatives Sein bezeichnet wird, so kann der Fixsternhimmel als ein Theil dieses Ganzen keine andere Grundlage für sein Bestehen haben, als auch nur jenes relative Sein, jene ursprüngliche form- und gestaltlose Materie, die erst in einer bestimmten Zeit ihre Form angenommen und zu einem concreten Einzelbestandtheile der sichtbaren Welt sich gestaltet hat. Wäre es aber anders, so wäre der Fixsternhimmel eben gar nicht mehr als ein Theil dieses veränderlichen und sichtbaren Weltganzen zu betrachten, dessen Wesen und Gestaltungsweise Aristoteles in seiner Metaphysik nachweisen will. Und in der That scheint Aristoteles einen solchen Gedanken gehabt, wenn auch nicht weiter verfolgt und bis dahin durchgeführt zu haben, um den bemerkten Widerspruch im Begriffe der Materie zu entfernen oder wenigstens auf eine zufriedenstellende Weise zu mildern. Der Nachweis hierfür liegt in Met. XII, 8, 1 etc. Zwar wird auch hier, namentlich Met. XII, 8, 24, wie sonst immer, die Materie als Grund der Vielheit betrachtet, folglich auch als Grund der mehrfachen und mannigfaltigen Weltsphären und Weltkörper; aber mit der Unterscheidung der höheren von den niederen Weltsphären nimmt er für jene, die höheren Weltsphären, ein selbsteigenes Princip der Bewegung an, das neben dem ersten Beweger und unabhängig von diesem (dem *νοῦς*) ihnen zugesprochen wird (Met. XII, 8, 4 etc.). Mit dieser Annahme wird allerdings nicht bloss ein äusserer und räumlicher Unterschied zwischen den höheren und niederen Weltsphären, sondern eine innere grundwesentliche Ver-

[1]) Met. XII, 8, 5 — *ἡ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία* —

schiedenheit von der übrigen sichtbaren Welt anerkannt. Allein eines Theils treten selbst mit dieser Annahme die höheren Weltsphären aus dem Begriffsgebiete des Sichtbaren, folglich Materiellen noch immer nicht heraus, anderen Theils ist der erwähnte Gedanke des Aristoteles so wenig ausgeführt, dass er in der vorhandenen Ausdrucksweise auf nichts Anderes hindeutet, als auf einen Versuch, den uralten Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne mit dem Glauben an das Dasein von Untergöttern irgendwie in Einklang zu bringen. Wir lassen das Letztere unbeachtet und halten uns an das Erstere. Es treten aber die höheren Weltsphären schon deshalb nicht aus dem Begriffsgebiete des Materiellen heraus, weil ja nach dem eigenen Zeugnisse des Aristoteles eine ewige Bewegung auch ein ewig Bewegtes, also ein Materielles nothwendig voraussetzt (Met. XII, 6, 2); denn das Substrat, ohne welches eine Bewegung nicht statt haben kann, ist ja bei Aristoteles immer die Materie (Met. XII, 6, 2. XI, 9, 2), folglich m ü s s e n sie eine Materie und zwar in Betreff ihrer Bewegungsfähigkeit eine wesentlich gleichartige Materie mit allem anderen Materiellen haben, auch wenn die Bewegungsart anders qualificirt wäre. Demnächst stehen sie aber auch, nach dem eigenen Zeugnisse des Aristoteles, als Bestandtheil des Weltganzen, obschon der Gottheit räumlich am Nächsten, doch immer noch im Gegensatze zu Begriff und Wesen der Gottheit selbst. Das Einzige aber, was diesen Gegensatz enthält, ist die Materie. Also müssen sie auch um dieses Gegensatzes willen materieller Natur sein und der Widerspruch im aristotelischen Begriffe von Materie bleibt stehen; denn man sieht nicht ein, wie eine und dieselbe Materie bald ein bloss relatives Sein, bald wieder sogar ein vollendet wirkliches und zwar immergleiches, unvergängliches Sein bedeuten könne, ohne dass das eine Merkmal das andere aufhebe. Gerade die Theilung des Begriffes B e w e g u n g in ein actuelles Bewegen und ein passives Bewegtsein, von denen das Eine der Gottheit, das Andere der Materie zugeschrieben wird, wäre am Besten geeignet gewesen, einen principiellen Unterschied zwischen Gott und Welt anzuerkennen und auszusprechen, das Bewegte dem Bewegenden völlig unterzuordnen und mit seinem Bewegtwerden auch sein Dasein auf einen bestimmten Zeitanfang hinauszurücken. Allein weil man den Gedanken einer Weltschöpfung durch ein blosses Wollen des Ewigen nicht fassen konnte, vielmehr die Welt aus der Welt

selbst erklären wollte, so musste man bei der Voraussetzung einer ewigen Materie stehen bleiben, deren Weiterbestimmung die erwähnten Unzuträglichkeiten mit sich brachte. So weit aber auch und namentlich in Folge der letzterwähnten Voraussetzung der aristotelische Gottesbegriff hinter dem christlichen zurücksteht, so bleibt doch der Scharfsinn des Denkens und die Vielseitigkeit des Betrachtens, mit welcher Aristoteles sein grosses Ziel verfolgt, die höchste Gottheit und die gesammte Welt in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu erkennen, jener ungetheilten Bewunderung werth, die dieser Heros antiker Wissenschaft zu allen Zeiten gefunden hat und noch findet.

Druck der Leipziger Vereinsbuchdruckerei.



Ga 113.238
Der aristotelische gottesbegriff mi
Widener Library 005617616
3 2044 085 100 907